

شَرْحُ التَّلَوِّحِ عَلَى التَّقْوِيهِ لِمَتَنِ التَّنْقِيحِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

وَبِالْهَامِشِ شَرْحُ التَّوَضُّعِ لِلتَّنْقِيحِ الْمَذْكُورِ

الجزء الأول

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ وشرح بالقول شرح به تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان خول العلماء مكين على مباحث كتاب نثر الإسلام البردوى ووجد بعضهم طاعين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بدعية وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد في الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والإيجاز فصنف هذا الشرح بمزجها وسماه التوضيح في حل غرامض التنقيح ا.هـ ملخصا من كشف القنون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الله

وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ يَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء، حتى أضحى كلته الباقية راسخة الأساس شائعة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقياس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلوم الهدى تلالطم أمواجها، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا، والصلاة على من أرسله لاسطاع الحجة معونا وظهيرا، وجعله لوضح الحجة سلطانا ونصيرا، محمد المبعوث هدى للأمم مبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله يأذنهو سراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى إشاراته الدلالة على طريق الرفاق، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم في شريف ساحتها كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان. (وبعد) فإن علم الأصول الجامع بين المقول والمنقول، النافع في الوصول إلى مدارك المحصول، أجل ما ينسجم في أحكام أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول، وإن كتاب التفتيح مع شراحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والتحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام، أعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل خلاصة كل مبسوط واف، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف، وبحر محيط بمستصفي كل مدبذو بسيط، وكثر مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتفديم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها، وهوناية في تحصيل مبادئ الفروع وتعديل أركانها، نعم قد سلك منهاجا بديما في كشف أسرار التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى من رفق منار التدقيق، مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار، ولطيف ما فتنها رتق أذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأنظار، وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا من الشهرة، ولاشهرتها الشمس في نصف النهار، وقد صادفت مجتازي بما وراء النهر، لكثير من فضلاء الدهر، أفنته نهوى إليه وأكبادا

هاتمة عليه، وعقولا جانية بين يديه، ورغبات مستوفقة المطالب اليه، معتمدين في كشف أسواره بالحواسي
والأطراف، قانعين في بحار أسرارهم عن اللآلئ بالأصداف، لا تحل أنامل الأظار عقد معضلاته، ولا
يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلفظاته بعد تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائده في خيام الأستار
مقصورة. ترى حوالبهم ما مستشفة الأعناق، ودون الوصول إليها أعيننا ساهرة الأحداق، فأمرت
بلسان الإلهام، لا كوه من الأوهام، أن أخوض في لجج قوائمه وأغوص على غرر قرائمه،
وانشر مطويات رموزه، وأظهر مخفيات كنوزه، وأسهل مسالك شهابه، وأدلل شوارد صغابه، بحيث
يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، فطفت اقتحم موارد الشرف في ظلم الدبابجر،
واحتمل مكابد الفكر في ظلم الفواجر، راكبا كل صعب وذلول، لاقتناص شوارد الأصول، ونازقا
غلالة الجد في الأصول إلى مقاصد الأبواب والفصول، حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار
الكتاب، وأمطت عن وجوه خرائد قناع الارتباب، ثم جمعت هذا الشرح المرسوم بالتلويح إلى كشف
حقائق التنقيح، مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير
قوائمه، مع تنقيح لما أرفقه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما أقصر فيه على ضبط المرام، في
ضمن تقاريرات تنفتح لوردها أصداف الآذان، وتحقيقات تهزل لأدراكها أعطاف الآذان، وتوجهات
ينشط لاستماعها الكسلان، ونقسيات يطرب عند سماعها الشكلكان، معولا في متون الرواية على
ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجات عيون الدراية على تقرير من الشكك اللطيفة، وسبحمد العائض
في بحار التحقيق، الفائض عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن
حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين،
مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل، واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله سبحانه ولي
الإعانة والتأييد، والى بأفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله حامدا) حال
من المستكن في متعلق الباء، أي بسم الله أتدعى. الكتاب حامدا أي بترتبة الحال على ما هو المتعارف
عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما
فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله
فهو أجزم لحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء حال عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية
لأن النصين متعارضان ظاهرا إذ الابتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم
أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالأخر بالإضافة إلى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتعنية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامدا
حالا من فاعل يقول لأن قوله بعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على
النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فإظهاره أنه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل
وجوها الأول أن الحمد يكون على التعميم غير ما قاله تعالى يستحق الحمد ولا يكال ذاته وعظمة صفاته
وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعمة الله تعالى على
كثيرها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولا وإيجاد وإبقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتحة
بالحمد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الانعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي السبا إلى
الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد الأولى والآخرة على معنى أنه
يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من
كبريائه وعماين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله تعالى

(كتاب التوضيح)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

حامدا لله تعالى أولا وثانيا

ولعان الثناء إليه ثانياً وعلى أفضل (٤) رسله وآله مصليا وفي حبة الصلوات مجليا ومصليا . وبعد : فإن العبد المتوسل

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع العرض للحمد على الكبرياء والآلام في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعان الثناء إليه ثانياً أي صار فاعطافاً على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الأخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعتة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس علماً بأنه المستحق للثناء وحده فإن قلت من شرط الحال المقارن للمقابل والأحوال المذكورة أعني حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدريج بل الظرف حال والمعنى متركباً بسم الله ابتدئ به الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر بمقدار من حين الأخذ في التصفيف إلى الشرع في البحث ويقارنه الترك بالتسمية والحد الصلاة فإن قلت فعل الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى نازلاً بالحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام وبالتوصل إلى التمسك بها فدار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له ثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك الصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا ينبغي على أحدوا الحلبة بالسكون خيل تجمع السباق من كل أوب استعيرت للضمار والمجلى هو السابق من أفراس السباق والمصل هو الذي يتلوه لأن رأسه عند صلوه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى إلى الصلاة على النبي وبالمصلى إلى الصلاة على آلها إنما تكون ختماء لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد الصلاة من التمجيس وما في القرينة الثانية من الاستمارة بالسكناية والتخييل والترشيع وما في الرابعة من التثليل وإن تقديم الممولات في القرائن الثلاث الأخير قلة رعاية السجع والاهتمام إذ الحصر لا يناسب المقام وإن انتصاب أو لا ثانياً على الظرفية أو أما التنوين في أولامع أنه أفضل التفضيل بدليل الأولى والأراثل كالفضل والأفاضل فلا نهمة ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلاً وهذا معنى ما قال في الصحاح إذا جعلته صفعةً تصرفه تقول لقيته عاماً أو لول إذا جعلته صفعةً تصرفه تقول لقيته عاماً أو لا ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله وسجدته) فيه إيهام إذا جلد البخت وأب الآب (قوله وفقني الله) التوفيق جعل الأسباب متوافقة ويعني باللام وتعديته بالباء تساعاً وتضمن معنى التشريف والمصنف كثيراً ما يتساع في صلاة الأفعال مبالغة إلى جانب المعنى (قوله وقض) من قضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلفظ آخر والختم الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الأنام بمنزلة الشيء المحتوم الذي لا يطلع على مخزونه أو لا يحاط بمسودعته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعه عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختم (قوله مؤسسه على قواعد العقول) أي مبنية على الوجود والشرائط المذكورة وفي علم الميزان لا كما هو دأب القدماء المشايخ من الاقتصاد على حصول المقصود (قوله وترتيب أنيق) أي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق لم يسبقني والصواب لم يسبقني إلى مثله سبقت العالمين إلى المال (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ إلى لجملة بمعنى الوصول والانتها (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الإشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فإن قلت لما ثبت الثبوت الثاني لثبوت الأول فيقتضي سببية ما ذكره بعد التسمية هذا الكتاب بالتوضيح

إلى الله تعالى بأقوى الذريعة
هيده الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده
وانجح جده يقول لما
وفقني الله بتأليف تنقيح
الأصول أردت أن أشرح
مشكلاته وأفتح مغلفاته
معرضاً عن شرح المواضع
التي من يحملها بغير اطنا ب
لا يحمل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم أني لما
سودت كتاب التنقيح
وسارع بعض الأصحاب إلى
انقصاصه ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الأطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
من التغييرات وشيء من
المحو والإثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المتن
على الخط الذي تقرر عندي
لتغيير النسخ المكتوبة
قبل التغييرات إلى هذا
الخط ثم لما تيسر إتمامه
وقض بالاختتام ختمته
مشتتلاً على تعريفات
وحجج مؤسسه على قواعد
العقول وتفرقات
مرصعة بعد ضبط الأصول
وترتيب أنيق لم يسبقني
على مثله أحد مع تدقيقات
غامضة لم يبلغ فرسان هذا
العلم إلى هذا الأمد سميت
هذا الكتاب بالتوضيح في
حل غوامض التنقيح
والله تعالى مسؤول أن يعصم
عن الخطأ والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

فأوجه قلت وجهه ان الضمير في إتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وقبح
 لمخلفاته وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتباهه على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل
 غوامض التنقيح (قوله إليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على
 حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى
 متعين توجّهه المحامد إليه لا يفتر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلالة ومنه
 العطاء والتوال وإعلاء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همه جناب
 الحق تعالى وتقديسه يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه إلا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اختار
 قبل الذكر وإن لم يبدأ لزوم ترك العمل بالسنّة لا نافع قول بكفي في العمل بالسنّة ان تذكر التسمية باللسان أو
 تحظر باللبال أو تكتسب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل
 ذكر المرجع في الكتاب، الصعود الحركة إلى المعالي مكانا وجهه استيعار للتوجه إلى المعالي قدر اومرتبة والسكلم
 من الكلمة بمنزلة الثمر من القرة يفرق بين الجنس وواحدة بالناء واللفظ مفرد إلا أنه كثير ما يسمى جمعا
 نظرا إلى المعنى الجنس ولا اعتبارا بجانب اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم أعجاز
 نخل متنقع أي متقطع من مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أي متأكلة
 الأجواف ثم السكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد
 تروية إلا أن السكلم الطيب تذكير الوصف يدل على ما ذكرنا من أن فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن
 يشك في أنه اسم جمع كشمور وكبوا أنه ليس بجمع كنسب ورتب في قوله والسكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى
 والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من السكلم بيا ناله على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه
 الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج به الملك إلى السماء خياها وجه الرحمن فإذا لم يكن له
 عمل صالح لم يقبل وإما صلح الجع المنكر بيا ن للعرف المستغرق لما سيجي من أن النكرة تعم بالوصف
 كأمرة كوفية لأن التشكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدا بمعنى الحمد هو مقابلة
 الجليل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قول أو عملا
 أو اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان السكلم بها أنسب والشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد
 الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أي أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة
 من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المسكنية بمنزلة قروضات وجنات فانبت لها مشارع ردها
 المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مبب أطاف الرحمن
 ومطلع أنوار الغفران ربح الصبا التي بهار وروح الأبدان ونماء الأغصان فان القبول الأول ربح الصبا ومهبها
 المستوى مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقال بها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزج السحاب
 وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير
 كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمي به الأشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثناء و"الغناء الزيادة
 والإرتفاع نمتي بنمتي نماء ونما ينمو نمو أو حقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على تآدب طبيعي ثم في وصف
 المحامد بما ذكره لتسليم إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
 فإن المحامد لما كانت هي السكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها أصل هو
 الإيمان والاعتقاد وتفرع هو الأعمال والطاعات وتحقق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة
 إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر به تعظيمه
 وبنائه عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والرحمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من

(إليه يصعد السكلم الطيب)
 فتفتح بالضمير قبل الذكر ليدل
 على حضوره في الذهن فان
 ذكر الله تعالى كيف لا
 يكون في الذهن سيما عند
 افتتاح الكلام كقوله
 تعالى والحق أنزلناه بالحق
 نزل وقوله انه لقرآن
 كريم وقوله الطيب صفة
 السكلم والسكلم ان كان
 جمعا وكل جمع يفرق بينه
 وبين واحده بالناء يجوز
 في وصفه التذكير والتأنيث
 نحو نخل خاوية ونحو متنقع
 (من محامد لأصولها من
 مشارع الشرع ماء ولفرعها
 من قبول القبول نماء)
 القبول الأول ربح الصبا

الأعمال فالاعتقاد أصل لولاء لسان الحمد كشجرة خيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل
 فرع لولاء ما كان للحمد نماء إلى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحه لاغصن لها وشجرة لاثمره عليها
 إذا العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فإذا
 لم يكن عمل صالح لم يقبل فإشار المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلاً نباتها الاعتقاد الراسخ الإسلامى المبني
 على علم التوحيد والصفات وفرعاً ثانياً إلى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للثلاثة المطهرة
 المبني على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد بتقديم الظرف المفيد
 للاختصاص وللفظ المضارع المني عن الاستمرار (قوله على أن جعل) تعليقاً للحماد ببعض النعم إشارة
 إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والثلاثة نعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة
 بالأدلة السمعية كسلسلة الزئبق والمعاد كون الإجماع والقياس حجتاً وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها
 الكلية ومباني الأصول ما ينبغي هي عليه من علم الذات والصفات والثبوتات وتمييدها تسويتها وإصلاحها
 بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المنفصلة المبنية على علم الفقه ومعانيها العلل
 الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة وجميع
 ذلك نعم تستوجب الحمد إذا الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبي وثيقة معاني الفقرعة درجات العلماء
 ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن معرفة
 الأحكام الجزئية بادلها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام
 الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة المعجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه
 علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام (قوله
 بنى على أربعة أركان) بمنزلة البذل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة أن المتجني لا يها
 يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فأضاف المشبه به إلى المشبه كافي لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة
 جزئية ترجع مع كثرتها إلى أربعة دلائل هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي
 بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحاً
 والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسائل المعتبرين أي القائلين المتأملين في النصوص وعلل الأحكام من
 قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار نقول اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه ورأيت حاله والعلم الأثر الذي يستدل
 به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فإن قلت ليس ترتيب الشارع
 تقديم السنة على الإجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية قلت الكلام في منز السنة ولاخفاء في تقديمه وإنما
 يؤخر حيث يؤخر لما رضى الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو
 غايته في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غايته في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى
 ما هو دونه كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غايته في الظهور ونقص هو دونه وعلى متشابه هو غايته
 في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجي تفسيرها (قوله مقصودات) أي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة
 على المتشابهة بحيطه بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلاً على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يمكن تأويله إلا الله
 وفائدة إزالة ابتلاء الراسخين في العلم عنهم عن التفكير فيه والوصول إلى ما هو غايته متمناه من العلم بأسراره
 فكما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
 مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم إذا ابتلاء كل أحد إنما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
 متمناه (قوله كبح عنان ذهنهم) تقول كبح الدابة إذا جذبتها إليك بالاجماع لكى تقف ولا تجرى (قوله

(على أن جعل أصول
 الشريعة عمدة المباني
 وفروعها رقيقة
 الحواشي) أى لطيفة
 الأطراف والجوانب
 ودقيقة المعاني (بنى على
 أربعة أركان قصر الأحكام
 وأحكامها غايه
 الاحكام وجعل التشابهات
 مقصودات خيام الاستتار
 ابتلاء لقلوب الراسخين)
 فان ازال التشابهات
 على مذهبتا وهو الوقف
 اللازم على قوله تعالى
 وما يعلم تأويله إلا الله
 لا ابتلاء الراسخين في العلم
 كبح عنان ذهنهم عن التفكير
 فيها والوصول إلى
 ما يشاقون إليه من العلم
 بالاسرار التي

أودعها فيها ولم يظهر أحد من خلقه عليها (والنصوص منصفة عرائس أبكار أفكار المتفكرين) منصفة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة (وكشف القناع عن جمال بجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعام العلم العنل التي يعلم الفاسق بالحكم المفس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القاسدين ومساكنهم هي مواضع سلوكهم باقدام الفكر من مواد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع فبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه (٧) الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وأمارات وضعها الشارع ليتهدها بها إلى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سمعه يقول لما رأيت خول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه أي مقبلين عليها من أكسب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكسب عليه) للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام غفر الإسلام على البردوى بواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز كنوز معانيه في صخور عباراته

أودعها فيها) أي أودع الله الأسرار في المتشابهات والابداع متعدل في مفعولين تقولين أودعته ما لا زاد فته إليه ليكون ودعة عنده وإنما عاده في تسامحا أو تضعيما بمعنى الادراج والوضع (قوله منصفة) بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعت والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة مادام في أعراسها يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع حزاثة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مقوماتها والأحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيظلمون على معانيها ودقائق يستخرجون أحكاما وحقايق وهي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتيقنه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيه على عظم أمره وغاية قدره وإذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجتيه بين الأنام (قوله ما رفع) أي رادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية بإجماع المجتهدين بالاذنين وسعهم في إعلاء كلمة الله وإحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنسوب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أي عظيم الأمر باهر البرهان أي غالب الحجة وفاقها مركز أي مدفون من ركزت الرمح غرزه في الأرض والكنوز الأموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبه عباراته الصعبة الجردة لصعوبة التوصل إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى إلى فاصل الكلام مرمر إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا إليه والنسكة اللطيفة المنقحة من نكت في الأرض بالقضب إذ ضرب فائرها يعني قدأما إلى النكت الخفية الطيفة في أثناء إشاراته الدقيقة النظر تأمل الشيء بالعين والإمعان فيه واللمحظ النظر إلى الشيء بمؤخر العين والحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبه إذ قطعته متفرقة من أغصانه ولم يكن في له ونظم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والسكلام لا يتلوه عن تعريض ما بان في أصول فخر الإسلام ورائد يجب حذفها وشذات يجب نظمها ومغال يجب حلها وأنه ليس ينبغي على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التفسيرات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه المشايخ (قوله موردا فيه) في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله الإعجاز في الكلام) أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع معاده من الطرق (ليس تفسير المفهوم إعجاز الكلام لا نه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

ومرمر وغوامض نسكته في دقائق إشاراته وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرم عن مواقع الحاظه) أي لا يدركون بامعان لظروما يدركه هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر إليه قصد (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أي طلبت (تبيين مراده ونهيمه وعنى قواعد المعقول ونأسيه ونفسه موردا فيه بزدة مباحث الحصول وأصول الامام المصدق جمال العرب الحاجب مع تحقيقات بدعية وتدقيقات غامضة ممتعة تخلو الكتب عنها سالكه سلك الضبط والإعجاز متشباها بأهداب السحر متمسكا بعبارة الإعجاز واختار في الإعجاز العروقة في السحر الأهداب لأن الإعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد في الأهداب لفظ الجمع لأن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع معاده من الطرق ولا يكون هذا إلا واحدا أو أما السحر في الكلام فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد

وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها بمنزلة الجزء الصوري لأنهم لم يتعرضوا للعلم بأن معنى
إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا لدليل المسئلة ما يختص بها
باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبنى له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو
في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث أنه يبنى عليه وهذا القيد يخرج أدلة الفقه مثلما من حيث تنبثق على علم
التوحيد فاتها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الإضافات إلا أنه كثيرا
ما يحذف لشهرة أمره ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر مثل الراجح والقاعدة السلكية والدليل فذهب
بعضهم إلى أن المراد به هنا الدليل وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول
إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعلى الجدران على أساسه وأغصان
الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة
إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء ههنا على فيكون أصول الفقه ما يبنى عليه ويستند إليه
لا معنى يستند العلم ومبتهن لا دليله وهذا يتدفع ما يقال أن المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعا فأى
حاجة إلى جملة بالمعنى اللغوي الشامل للنصود وغيره فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو
أمر عقلي قطعا قلت أراد بالابتناء الحسى كون الشئين محبوسين وحيث يدخل فيه مثل ابتناء السقف على
الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أروادها هو المعبر في العرف من أن ابتناء السقف
على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه ما يدرك بالحس وحيث يخرج مثل ابتناء الفعل على
المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيره بالابتناء
العقلي وإنما هو مثال للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد السلكية والمعلومات
على علماء والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي (قوله واعلم أن التعريف ما حقيق) الماهية أما
أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا أو لا الماهية الحقيقية أى الثابتة في نفس
الأمور لا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى
الكائنة بحسب اعتبار العقل كالإذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازاها إسماعيل غير احتياج الأمور
بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل
المخصوصة الجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى
المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جوابها هو التشيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات
الاعتبارية بسائط على الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تمهد هذا
فنقول ما ينقله الواضع ليضع بازاه إسماعيل أن يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الأول إما أن يكون متعقلا
نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه تعريف الماهية الحقيقية لسمى الاسم من حيث أنها ماهية
حقيقية تعريف حقيقي فيقد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب
منهما تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازاه تعريف اسمي فيقد تبين ما وضع الاسم
بازاه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم إجمالا كقولنا
الأصل ما يبنى عليه غيره تعريف المدومات لا يكون إلا اسميا إذا لحقها بل مفهومات وتعريف
الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقة بإدلالها مفهومات وحقائق فإن قلت ظاهر عبارته مثير بأن
تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن
ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تخدم من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهية

واعلم أن التعريف أما
حقيق كتعريف الماهيات
الحقيقية وأما اسمي
كتعريف الماهيات
الاعتبارية كما إذا ركبنا
شئنا من أمور هي أجزاء
باعتبار تركيبها ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالأصل
والفقه والجنس والنوع
ونحوها فالتعريف
الاسمي هو تبين أن هذا
الاسم لشيء وضع

قيل في تعريف الإنسان أنه حيوان (١٠) ماش لا يطرود وقليل حيوان أن كاتب بالفعل لا يتعكس (ولاشك أن تعريف الأصل

تعريف اسمي) أي بيان أن لفظ الأصل لأي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرود (لأنه) أي الأصل (لا يطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشرط) كأدوات الصناعة مثلاً فقل أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محتاجة إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئاً من هذه الأشياء لا يسمى أصلاً فلا يصح هذا التعريف الاسمي (والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً يخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة لذلك الجزئيات عن دليل يفرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنفع به النفس وما تنضر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة

الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيق البتة لأنه جواب لما ألتي اطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما ألتي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخض من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب عن ما ألتي لطلب مفهوم الاسم ومتعلق الواضع هذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعلق الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غير ما لهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي (لأنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسماً وبعد العلم بوجوده يتقلب حقيقياً مثلاً تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفاً حقيقياً (قوله) وشرط لكل التعريفين) أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه المحدود كلياً أي كما يصدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالطرد يصير الحد ما نمانع دخول غير المحدود وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكيفية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً فلهذا قال في العكس أن كل ما صدق عليه المحدود يصدق عليه الحد عكساً لقولنا كل ما صدق عليه المحدود يصدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من أن عكس الإثبات في تفسيره بأنه كلما اتنى الحد اتنى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعاً لأفراد المحدود كلها (قوله) ولا شك أن تعريف الأصل اسمي) لأنه تبيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للركب الإعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الأثر ادمسده لاسمياً كان أو غيره ففي الجلة تعريف الأصل بالاحتياج إليه غير مطرد إذ لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل لأن ما يحتاج إليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه الأول إما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالحشب للسري أو بالفعل وهو الصورة كالكهنية السرية لهو الثاني إن كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسري وإن كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السري والأفهر الشرط كالاتجار وقابلية الحشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للحتاج إليه لا يطاق لفظ الأصل لعملة الأعلى واحدها هو المادة كما يقال أصل هذا السري خشب كذا والأربعة الباقية يصدق على كل واحد منها أنه محتاج إليه ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطرداً ما نمانعنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسمياً في الاسمي فإن كتب اللغة مشحونة بتفسير الألفاظ عما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا يفيد الإمتاز إلا عن بعض ماعدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الإمتاز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالاحتياج إليه والثاني بالاحتياج وثانها منع عدم صدق الأصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتناء إلا بذلك وثالثها أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصلة والتبعية من الجانبين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل ورابعها إنا إذا قلنا الفكر تريب أمور معلومة فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسياً وهو ظاهر ولا عقلياً بتفسير المصنف وهو تربط الحكم على دليله (قوله) والفقهاء نقل البضاف تعريفين مقبولين ومزيفاً

تزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل وللضاف فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب بما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريماً وترك الواجب بما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وإن أريد بالرفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحرما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أى بما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الأول أى (١١)

والثواب والثواب ففعل الواجب والندوب بما يثاب عليه ثم العشرة الباقية بالاثاب عليه عليها ويمكن أن يراد بها ما لا يجب عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحرما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحرما مما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحرما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بها ما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الأصناف إذا عرفت هذا فاقبل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أى الأخلاق الباطنة والمساكن النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هى علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلاة

وللصاف إليه تعريفين صرح بتعريف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز أن يرد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يرد النفس الإنسانية إذ بها الأفعال ومعها الخطأ والخطأ البدن آلة وقدر المعرفة بادر إلى الجزئيات عن دليل والتقدير الأخير مما لا دالة عليه أصلا لامة ولا اصطلاحا وذهب فى قوله ما لها وما عليها إلى ما يقال أن اللام لا تتفادى وعلى الضرر وقيدهما بالأخروى احترازا عما تنفيه النفس أو تنصرف فى الدين من اللذات والآلام والمشغول بها التقيد بشرة أن الفقه من العلوم الدينية فقد كره على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني الخمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتى به المكلف واثنان لا تشملها كلها والأقسام اثنا عشر لأن ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فإباح والإفان كان فعله أولى ففع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى ففع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه أو كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رحمه الله وهو المناسب هنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحرما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الحل أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه كذا فى نواب وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله مستحق تحذير ودون العقوبة بالنار كمرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحرما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والثقل فصارت الأقسام ستا وسلك منها طرفان فعلى إيقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك أى عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالمسكن التى تسمى صلاة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك ما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله إيقاعا وطرف تركه عدم إيقاعه والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لأنها نافذة تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد هنا وإنما عفى الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كفى النفس لسكان ترك الحرام مثلا ففعل الواجب بعينه فأن قلت أى حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أهم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيها يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الائتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لغفون الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح إلا أن فيه مباحث الأول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب الواجب يثاب عليه وفى التنزيل وأمان خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فأن اللجنة هى المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والإسكان لسلك أحد فى كل لحظة مشوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفيها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى أن ترك الحرام بمعنى كفى النفس عنه عند تنبيه الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه والثاني أن المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل

ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد عملا لأنه أراد الشمول أى أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سعى الكلام فقها أكبر .

الوجوب وفي الخامس عليهم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت أن أريد بالجواز عدم منع الفعل والتارك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه وتحريم ما ترك ماسوى الواجب بما يجوز لها لأن ماسوى الحرام والمكروه وتحريم ما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز هذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه وتحريم ما مع أنه لا يجوز قلت هذا بخصوص بقربته الصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه وتحريم ما والرابع أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بشئيهما لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيره ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالنصديق بأن هذا واجب وذلك حرام وإليه أشار بقوله كوجوب الإيمان فأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان كإثبات العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المنهم وأردتها بما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم أحكاماً وغيره والحكم إما مأخوذ من الشرع أولاً والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية العمل أولاً والعمل إما أن يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي ينطبع بالحكم أولاً فالعلم بالمتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الخاص من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظر بقوله تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حججاً والإيمان وإيجاباً وخرج أيضاً علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذلك علم المفلد لا يتم بحصل من الأدلة التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على استناد أمر إلى آخرى نسبة إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة ويسمى تصديقاً وهو ليس بمراد هنا لأنه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضاً ليس بمراد لإسكان ذكر الشرعية والعملية تكراراً بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وغيرها تصورو إلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصل من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوقه أئمة القبول ظاهرة على هذا التقدير والمصنف يجوز أن يراد بالحكم هنا مصطلح الأصول فأحتاج إلى تكلف في تبيين فوائد القبول وتسف في تقدير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع

(وقيل العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) قال العلم جنس والباقي فصل فقوله بالأحكام يمكن أن يراد بالحكم هنا استناد أمر إلى آخر ويمكن أن يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بالذوات والصفات التي ليست بأحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة وإن أريد الثاني فقوله بالأحكام يكون احترازاً عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق إلى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع

على فقوله العملية يخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية كالمعلم بأن الإجماع حجة وقوله من أدلتها أى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهى الأدلة الأربعة وهذا القيد يخرج التقليد لأن المقلد وإن كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الإجمالية كالقضية والثاني وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالإستدلال ولا شك أنه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم الشرعي فقال) وهذا قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الأشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك ببقى في الحدوث والله خلقه كوما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال (بالإقتضاء) أى الطلب وهو ما طلب الفعل جازما كالإيجاب أو غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالنحرى أو غير جازم كالكرهية (أو التخيير) أى الإباحة

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة المعجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أى المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما على يتعلق بها فالنقيض بالعملية لاخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيحى (قوله أى العلم الحاصل) قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحيث لا يخرج علم المقلد لأن علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام إذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا ريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعمل المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجوب الشيء لوجوده المقتضى أو بعدم وجوده لوجوده الثاني ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد الأول لا يسمى فيها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه المصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد لحزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إلا بمعنى ذلك إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما وأدفع الوهم للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي قيد زاد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريف للحكم الشرعي إنما هو رأى بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للانفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفس الأزلى ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الوجه للانفهام أو الكلام المقصود منه انفهام من هو متبني لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم ولأنهم يوجد حكم أصلا فلا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحدو وأمر التي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزجها به وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن لا حكم إلا خطابا تعالى وقد وجب طاعة التي عليه السلام وأولى الأمر والسيد بخطابهم أيضا حكم لا نقول وإنما وجبت طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم إلا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبيحة لأحوال المكلفين وأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاما فما يزعم على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد الحدود وهو قولهم بالإقتضاء أو التخيير فإن تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والأخبار عن الأعمال ليس متعلق بالإقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الإقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدو نه هو الندب وأطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدو نه هو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالإقتضاء أو التخيير

لأن قيد الحيثية مرادو المعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور التقض من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقنن أدا البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول أن الخطاب عندهم قديم والحكم حادث لكونه منصفا بالحصول بعد العدم كقوله نأحلت المرأة بعدما لم تكن حلالا وكونه معللا بالحادث كقوله نأحلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كفة وهو للتشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد الثالث أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة ولها ما نية التجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر الما نية فأجاب الأشاعرة عن الأول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعدما يمكن متعلقا بمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأخير الحادث فيه بل معناه كون الحادث أمارا وعليه ومعرفة أنه إذا لعل الشرعية أمارات ومعرفة أن لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح أمارا ومعرفة القيد كإعمال الصانع وعن الثاني بأن أوهنا لتقسيم المحدود وقصيلة لأنه نوعان نوع له تعلق بالاقضاء ونوع له تعلق بالتخير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فآثره بعضهم وزاد في التعريف قيداً يعمه ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالاقضاء أو بالتخير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا لنسلم أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكماً وإن اصطلاح غير ناعلي تسميته حكماً فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فإن مرادنا من الاقضاء والتخير أعم من الصريح والضعفي وخطاب الوضع من قبيل الضعفي إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة فتدعه ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة وأحرمة الصلاة بدونها ومعنى ما نية التجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنفان الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي وضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخل في الاقضاء أو التخير أى في التكليفي لأنهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما الآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما أنت خير بأن لا توجه لهذا الكلام أصلاً أما أولاً فالآن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكماً ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكماً دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانياً فلا يمنع كونها خارجاً عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملاً له فأى ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم من الخطاب يتعلق شيء بشيء لكونه شرطاً له أو سبباً له (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله تعالى أشار إلى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لأحد من الأشاعرة أن هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف إذا كان تعريفاً للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مقيداً مخرجاً لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان منع من المحدود لا يتناوله حيثئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفاً للحكم الشرعي استناد أمراً إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والالسان ذكر الشرعية مكرراً لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان من أنه ليس من الفقه قلنا يخرج بفيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

(وقنن أدا البعض أو الوضع) ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما (أعلم أن الخطاب نوعان إما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين يالاقتضاء أو التخيير وإما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب الصلاة والطهارة شرط فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لأنه داخل في الاقضاء أو التخير لأن المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة وإذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حيثئذ والوجوب من باب الاقضاء لكن الحق هو الأول لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أى بعض المتأخرين من متابعي الأشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا إسناد أمر إلى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً) بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخارق) لكن لما شاع

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (إن الحكم المصطلح بين الفقهاء) ما ثبت بالخطاب (لا هو) أى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضاً يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونه مندوباً ونحو ذلك فإنه ليس (١٥) يمتثل بأفعال المكلفين مع أنه حكم

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله برده عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لأن نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا ما أورد في كتب الشافعية وأوجب عنه بوجوه الأول أنه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني أن الحكم هو الإيجاب والتحرير ونحوهما وإطلاعه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو العلامة المحقق عضد المثل والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله أفعال وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس المتعلقة منه صفة تتعلق بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً وإذا نسب إلى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يعملون أقسام الحكم الوجوب والحرمة ومرة الإيجاب والتحرير أخرى وتارة الوجوب والتحرير كفى أصول ابن الحاجب الثاني أنه غير منكمس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أوجب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التى يتوهم تعلّقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولاً بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونه مندوباً وثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يأتى على منذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بأن لأحكام بالنسبة إلى الصبي الإلزامية أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى أن تعلق الحكم بماله أوردته لا يدخل في تعريف الحكم وإن أقيم العباد مقام المكلفين لا تنفاه التعلق بالأفعال بأن الصحاح والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأني بموافق المألوف به الشرع أو مخالفاً أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي ما مور بأن يحضره على الصلوة يأمره بها لقوله عليه السلام مروه بالصلاة ثم أياً سمع الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فثبت بالنسبة للإجماع أيضاً الجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس أنه لما أخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكرراً أو أجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكرراً لفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولغائل أن يقول إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرراً قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على مأمور ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى

أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) لأنه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (لأن يقال نعى بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعلمية ما يختص بالجوارح) فاندفع هذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا واعتبروا

لأنهما من أفعال القلب (والشرعية ما لا تدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لو لا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقيحه عند نقاة كونها عقليين) اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقيحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالأول لا يكون من الفقه بل هو علم الأخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا ما ناعلى هذا المذهب وأما عند الأشعرى واتباعه لحسن كل فعل وقيحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح إضدادهما لا يمدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا

تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الأشعرى (ولا يزداد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لإخراج مثل الصلاة والصوم فأنهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل) اعلم أن هذا التقيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما إذ نولم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا التقيد ضائع لأننا نعلم أن نخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل فإن الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التى في كتاب الرحمن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجود الصلاة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك

كون السنة والإجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الإقتضاء الضمى لا ما نقول لحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم أن يكون العلم بمن الفقه ويمكن أن يقال أن التقيد بالعملية يفيد إخراج مثل جواز الإجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله) والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحيث يكون تقييده بالشرع تكرار أو عند الأشاعر كما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع إذ لا مجال للعقل في ذلك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا ألبتة أى تفسير فسر (قوله) فيدخل يريد أن تعريف الفقه على رأى الأشاعر شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أى وجوبهما أو ندمهما وقبح البخل والتكبر أى حرمتما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لأنها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع أن العلم بها عن علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول وإنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع وكيف الأمور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية تجعل المصنف العلم بحسبها وقيحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه زاد على علم معرفة النفس ماله وما عليها ليخرج علم الأخلاق وبأن معرفة ماله وما عليها من الوجدانيات أى الأخلاق الباطنية والمسلكات النفسانية علم الأخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسي ما ذكره ثم أودع عن قيد العملية هنا (قوله) ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجود الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشترى كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يمد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيدا لاكتساب الاستدلال فالإمام بقيد المحصول الأحكام بالى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فإنه لا يسمى فقها بمعنى أنه لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لم أن يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الأحكام وإن قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مستثنين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضارعا لاقول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا اصطلاح على ذلك حالها للاعتراض عليهم (قوله) ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام

وحدها لا يسمى فقها كالمائة مسألة غريبة فإنه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لإخراجها اعتراض منه بذلك العذر القاسم ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام الكل لأن الحوادث لا تكاد تنتهى ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يرد كل واحد لوجود لأدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الأكثر للجل به ولا التمييز للكل إذا التهبو البعيد قد وجد لغيا الفقيه والقريب مجول غير منضبط ولا يراد أنه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لأن العلماء المجتهدين لم يتسرفهم علم بعض الأحكام مدة حياتهم كآبى خيفة رحمه الله تعالى لم يدرك الدهر والخطا في الإجهاد لأن حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وأيضاً لا يليق في الجدود أن يذكر العلم وراد به تهبو مخصوص فلا دلالة للفظ عليه أصلا وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بمسئلة متناهية مضبوطة

اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام امل السكل أى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة إلى السكل كالنصف أو الأكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأن الحوادث وان كانت متناهية في نفسها باقتضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا نكاد نتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لأنه لا ضابط يجمعها باختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد قسماً واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لأمدى وأما الثالث فلان السكل مجهول الكمية والمجهول بكمية السكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول ولما الرابع فلانه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مستثنين من الدليل فقها وليس كذلك اصطلاحاً وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح بمعناها بل أشار إليه بلفظ ثم أى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد السكل إلى آخره ومنها بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على السكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تنهاى الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالسكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلفت إليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم إرادة الأول بلاتناهى الحوادث والثاني بثبوت لأمدى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغیر الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فرغ التهيؤ يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعها ما أخذوا الأسباب والشرائط التي يمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها باننا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلي أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئاً من الاحكام التزم بردها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن عمل للاجتهاد ولا نسلم ان لدلالة اللفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الاحكام وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على أن المراد به هذه الملكة وقال لها أيضا الصناعة لانفس الإدراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جتي الإدراك (قوله بل هو العلم) تعريف مختصر للفقه بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو يحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازاً عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفة (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكره بشرط كونه مقرراً بملكه استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى أن العلم بالحكم بمجرد دعاء النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والأول أوجه (قوله لا المسائل

فلها قال) بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي اتفقد الاجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالتعبران يعطى أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالمصاحبة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحاب يرضى الله عنهم لم يربهم كانوا اطلين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط إلا في زمن رسول الله ﷺ لعلم الاجماع في زمنه

(القياسية) أي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقهارة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقهارة عليها لزم الدور فإن قيل هذا إنما يستقيم في أول القائمين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط أن يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لتلايقع في مخالفة الإجماع فإن قيل المسائل القياسية بما ظهر زول الوحي بها إذا القياس مظهر لاثبت فشرط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا زول الوحي بها إنما ظهر للمجتهد السابق لآتي الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الأول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر زول الوحي به لا بتوسط القياس ثم هنا أبحاث الأول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عند اسم لم يخص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم المفهوم كل يبتدل بحسب الأيام والأعصار فيوماً يكون علما بجملة من الأحكام ويوماً بما أكثر وأكثر وهكذا يزايد إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يزايد بحسب الأعصار وانقضاء الاجامات وايضا ينقص بحسب التواسخ والإجماع على خلاف أخبار الأحاد. الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكان أماداً له العلم بما ظهر زول الوحي به فقط لأن لم يكن إجماعاً وهو بما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد. الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجاً عن الفقه وذلك عند معظم مسائل الفقه العلم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده إذ قد ظهر عليه زول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئاً آخر. الرابع أنه أن يريده بظهور زول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الأحكام التي ظهر زول الوحي بها على بعض الصحابة كارجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وأن أريد لظهور على الأمم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة ونفرهم في الاسفار والأشغال ولوسم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى يصير شامطاً ظاهراً على الأكثر فيصير فقهاً وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال (قوله جوابه أولاً) يشعر بأن ما أظهر القياس زول الوحي به فهو عاجز عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ماورد به النص أو الإجماع أيضاً إنما يكون قطعياً إذا كان ثبوتهما أيضاً قطعياً للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الأحاد ظنية (قوله ثالثاً) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه ونفره أنه لما دلل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الأحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعياً فيصير إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فإن قيل المظنون ما محتمل التضيض والمعلوم ما لا محتمله فينتا فإنا قلنا يكون مظلوناً فيصير معلوماً بملاحظة هذا القياس وهو أنه قد علم كونه مظلوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظلوناً للمجتهد على كونه ثابتاً بنفس الأمر قطعاً بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعياً لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا محتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع وكل حكم يجب

للمسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح هو أن يكون مقروناً بشرائطه وما قيل أن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه لجوابه أولاً أنه مقطوع به فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر زول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعياً وثانياً أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطلب ونحوه وثالثاً أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به فهذا الجواب على مذهب من يقول إن كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم أنه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل وإن لم يثبت في علم الله تعالى

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعا للثلاثة) (١٩) لما ذكر أن أصول الفقه ما يبنى عليه

الفقه أراد أن يبين أن ما يبنى عليه الفقه أى شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لأن كل واحد منها مثبت للحكم أما القياس فهو اصل من وجه لانه أصل بالنسبة إلى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الاول (إذا علة) فيه مستنبطة من موارد (فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الأدلة وأيضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة الوعدة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض والعلة هي الاذى وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجنب بقفيزين على حرمة قفيز من الخطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الخطة بالخطة مثلا بمثل يذا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الاجماع فأوردوا نظيرة قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطء أم الزنية على حرمة وطء أمه التي وطئها والحرمة في القيس عليه ثابتة لإجماع ولا نص فيه بل

العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والإمام يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون بالجهت معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والفن وسيلة إليه وحله اننا لنسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لا يجوز أن يجب العمل قطعا بمن يظن أنه حكم الله لقوله والإمام يجب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل صنائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه) ماسبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المتحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي ما وحي أو غيره والوحي إن كان متلوفا للكتاب والإمام فالسنة وغير الوحي إن كان قول لكل الأمة في عصر فالإجماع وإلا فالقياس وأن الدليل ما إن يصل من الرسول عليه السلام أو لا أو الأول أن تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والإفالة السنة والثاني أن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس وأما شرع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فرأى إلى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والإفاد لعل للرأى في اثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة وسواء الاستدلال لحاصله يرجع إلى التماسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام الثلاثة الأول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهر ادون وجه لكونه فرعاً للثلاثة لا يثبتنا على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند إليه أو أثر القياس في إظهار الحكم تغيير وصفه من الخصوص إلى العموم ومن هنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعتراض بوجوده الأول أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صرح إطلاقاً على الأب وإن كان فرعاً الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث أن أولوية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قصبا اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الإصالة المطلقة الخامس أن الإجماع أيضا يفترق إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الأول اننا لاندهى أن لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل إن الأصل مقول بالتشكيك وإن الأصل الذي يستقل في معنى الإصالة أو ابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الأصل الذي يبنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعاً في الحقيقة مبتدئاً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الإصالة وهذا بين وأما الأب فإنا يبنى على أبيه في الوجود في الأبوة والإصالة للولد فلا يكون بما ذكرنا في شيء وعن الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في فرعوه والمضى إليه وأثر البعيد إنما هو في الوسطة التي هي السبب القريب لافي فرعوه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والإصالة ذلك الفرع وقيامه فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالإصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص أو الإجماع وعن الثالث اننا لنسلم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والترتيب عليه غاية ما في الباب أنه يجوز عن الرابع أنه إن أريد بالتقدير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه أو أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكرنا الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققة لاف نفس الدلالة

النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لم خصوص فيقول

(والم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا وإنما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية والكلام وإما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الإشارة والمقدمة ونحوها لتبتي (٢٠) عليها السكت الخلافية (ونعى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون إحدى مقدمتي

الدليل على مسائل الفقه) أي إذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدلت على مسائل الفقه باللازمات الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية مبينا مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما

على الحكم فإن المستدل به لا يفتر إلى ملاحظة السند والافتات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الإجماع يثبت أمرا ذاتا على ما يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصا بأن يكون حكم الأصل قطعيًا وعلمه ظني (قوله وعلى الفقه) بعدما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لأحاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كدبر الأراك والفائدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهر في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بها إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعي بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما يتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبطه عند الحاجة ويقياس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعد الأمانة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحوالاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والتنبؤ والحرمة والكره أو الإباحة تأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام لإجماعهم غير نظر إلى تفاصيلها إلا على طريق المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا وتبين طرقة وشراطة ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبظوها ودونها وأضافوا إليها من الواحق والتمتات وبيان الاختلافات ما يليق بها وعموم العلم بها أصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولعلنا أن يمتنع كون قواعده ما يتوصل به إلى الفقه توصلا قريبا بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعة ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الجدل إنما يجيب بمحفظ وضعا وإماما تعرض بهم وضعا إلا أن الفقهاء أكثر وأفاه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أنه اختصاصا بالفقه (قوله ونعى بالقضايا الكلية) اعلم أن المركب الثام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتباهه على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادته الحكم أخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنه يطلب بالدليل مطلقا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر والدليل يأتلف لاعتناء

دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه مقدمتين قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكذا دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم إذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقلنا يتوصل بها إليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن التوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا المذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال إنه يتم المجتهد والمقلد الأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد إلى المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم أوقع عندي لأنه أدى إليه رأى أبي حنيفة رحمه الله وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلها ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال إلى الفقه (٢١) لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة

وقولنا على وجه التحقيق لا يتنافى هذا المعنى فإن تحقيق المقلد أن يقلد المجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا إنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم وأن أى نوع من الأحكام ثبتت

بأى نوع من الأدلة خصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالحكموم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كليلة تلك القضية فإن الأحكام تختلف

مقدمتين تشتمل إحداها على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاها مشتملت على أمر متكرر فيها يسمى الأوسط والأوسطا مأخوذ في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو مأخوذ فيها ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيها ويسمى الشكل الثالث مثلا إذا قلنا الحج واجب لأنه ما مور الشارع وكل ما هو ما مور الشارع فهو واجب فالهـج الأصغر والواجب الأكبر والمأمور الأوسط وقلنا الحج ما مور للشارع هي الصغرى وقلنا وكل ما هو ما مور للشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور ووضعت القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل ومعنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام ويبان شرافها وقبوعها المتباعدة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله) ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد) يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهدا للآراء ليحترز به عن مخالفة الإجماع أما إذا لم يسبق في المسئلة اجتهدا أو سبق اجتهدا مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله) ولا يبعد أن يقال الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أن من أصول الفقه (قوله) ولا يقال إلى الفقه لأن المقلد يتوصل بقواعد إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأن علمه به ليس عن أدلتها الأربعة (قوله) يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحوالها على حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه لأن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله) فوضع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء.

باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالحكموم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية متساوية ومكتسبة متدرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم وبذلك على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موضوع بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فلهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة متدرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور وإذ علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم أن يبيح في هذا العلم عن الأدلة الشرعية

لاحكام الكلية من حيث أن الأولى مثبتة الثانية ثابتة بالأولى والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة الثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها تلك الأدلة (فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء في قوله فيبحث متعلق بمجدها العلم أي إذا كان حداً أصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن أحوال الأدلة والأحكام ومتعلقتهما والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير في قوله بها يرجع إلى الأدلة وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتي وأيضا ما يتعلق بالأدلة الأربعة ماله مدخل في كونه ثابتة للحكم كاليبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية للمبحوث عنها وهي كونها مثبتة للأحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد أو أمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه ثلاثياً أو رباعياً قديماً أو واحداً أو غيرهما فالقسم الأول (٢٢) يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع

تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد واجب غلبة الظن بالحكم وقديع موضوعاً لتلك القضايا كقولنا العام بوجوب الحكم قطعاً وقديع محمولاً فيها نحو التكررة في موضوع النقيض عامة وكذلك الأعراف الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً الأول ما يكون مبحوثاً عنه وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقاً بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافاً وقيوداً

الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضلع للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه ادخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن الأعراف الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً وعلى أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب وعلى أعرافه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع وعلى أنواع أعرافه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الأعراف الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والاثبات وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة للأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فإن قلت فما بهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ويجعلون منها إثبات الكتاب والسنة ذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفقورة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي وفي نظر الأصول لتقرر في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس إثباتاً للحكم بينما كالقراءة الشاذة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثاً عنها في هذا العلم ولا تدخل لها في حقوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفردة أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والاثبات فلا يبحث عنها في الأصول وهذا كما أن التجار ينظرون في الخشب من جهة صلابته ورخاوة ورقته وغلظه وأوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعتهم من جهة صلابته ورخاوة ورقته وغلظه وأوجاجه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة) لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أم في فن الأصول (قوله) كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم

لموضوع تلك القضايا وقديع موضوعاً وقديع محمولاً كقولنا الحكم المنطوق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحوه العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو ذكاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلاً القسمين بمحل من هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت هذه الأدلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المحرور في قوله هو لا يرجع إلى البحث المدلول في قوله فيبحث عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم والحال كالحكم بهو الحكم عليه واطمأن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أراد به العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالباحث الناشئة عن الحكم ما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصولة إلى تصورات تصديق فقط مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصل وإن كان يبحث فيه على سبيل التندرة عن أحوال التصورات والموصول إليه كاليبحث عن المعانيات أنها قابلة لأحد فهذا البحث يذكر

قيوسل

على طريق التسمية فكذلكها وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول وقوله وهو الحكم فإن أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة ثبوت علنا به تلك الأدلة وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فتبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح وبالبعض لا كالمقياس مثلاً لأن المقياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظناً بالوجوب كما قيل أن المقياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالإثبات (٢٣) إثبات غلبة الظن وإن نوقش في ذلك

بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معاً فنقول نريد في الجميع إثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا واعلم أني لما وقعت في مباحث الموضوع والمساءل أردت أن أسهمك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وإن كان لا يليق بهذا الفن منها أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطلب فإنه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن الأدوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في العلم إن كان إضافة شيء إلى آخر كان في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن إبطال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضامين وبهذه عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضامين وإن لم

فيوصل إلى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصة فيركبها منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة توصل إلى تصديق ومن حيث أنه قضية أو عكس قضية أو تقيض قضية فيؤول لفها منها حجة وبالجملة جميع مباحثها راجعة إلى الإبطال وما يدخل في الإبطال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه أن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس والفصل محدوداً وإن كان له خاصة لازمة بينه وبين غيره فلا يمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور من حيث أنه الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل إنما يحتاج إلى تصورها ليتمكن من إثباتها وتقييمها لكن الصحيح أن موضوع الأدلة والأحكام لا نارجعها للأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه لجعل أحدهما من المقاصد الآخر من الواضح تخم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الإصالة والاستقلال (قوله فإن أريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معارف وأمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفاءه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطرر إلى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حاداً ناعلي ما يشعر بكلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع وأردنا هنا لفاً بطور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الأول أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الإثباتين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشيئين أو لا وعلى الأول إما أن تكون العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضامين وبعضها ناشئة عن المضامين الآخر أو لا فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضامين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال التي لها مدخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالعوم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والأحكام جميعاً وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة فكأن الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك وكان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضامين في المبحوث عنه فكأن في المنطق الباحث عن إبطال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق ولا دخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فموضوعه لا يكون إلا واحد إلا أن اختلاف الموضوع بوجوب اختلاف المسائل الموجه لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لأنه أن أريد باختلاف المسائل مجرد تكرارها فلا نسلم أنه بوجوب اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تاسيها فلا نسلم أن مجرد تكرار

يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع بوجوب اختلاف العلم وإن أريد بالعلم لو احدها وقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى بوجوب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد اصطلاح حيث نذكر على أن الفقه والمهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من التظير وهو بدن الإنسان والأدوية لجوابه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن الإنسان يصنع ببعضها ويمرض ببعضها فال موضوع في الجميع بدن الإنسان

الموضوعات بوجوب ذلك وإنما يلزم ذلك لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعاً لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخطوط السطح والجسم التعليمي الهندسة فإنها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القلر الذات أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمرجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات لطلب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم أنهم لم يملوا رعاية بمعنى وجوب الوحدة وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقهاء الهندسة علم واحد موضوع فعل المكلف والمقدار أنه في ما ورد من المثاليين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول ثم أشياء كثيرة إذ محمولات مسأله ليست أراضاً ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الإنفراد أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قديم كالحياة) المبحث الثاني في تحقيق الحياة المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع السكان لستعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث أنه موجود أدى من هذه الجهة بهذا الاعتبار فالحياة المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهراً أو عرضاً أو جسم أو مجرد وذلك كالعلة والمعلولة والوجوب والإمكان والقدم والحادث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حقيقة الوجود إلا بمعنى لإثباتها للوجود وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصح ومرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحياة في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كافي القسم الأول لما ضح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسأله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولغاثل أن يقول لانسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل فينقل موضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحياة وبذلك الإعتبار وعلى هذا جعلنا الحياة في القسم الثاني أيضاً قيداً للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بياناً للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بمحتاج عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لم المصنف من تشارك العلين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم برد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحياة من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست متعرض للموضوع من جهة نفسها ولا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أنها ما يعرض الشيء للشيء لا بد أن يتقدم على العارض مثلاً ليست الصحة والمرض بما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون بما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحياة على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحياة وبالنظر إليها أي بلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لآعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحياة البتة (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والإعتبار وكما عالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة ودعى جوازه بل وقوه أما الجواز فلا يصح أن يكون لشيء

أحدهما أن الشيء مع تلك الحياة موضوع كما يقال الموجود من حيث أنه موجود موضوع للعلم الإلهي فيبحث فيه عن الأعراض الذاتية التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحياة لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيتها أن الحياة تكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحياة بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث أن لها شكلاً يراد به المعنى الثاني لا الأول إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الأول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة لأجل الحيتين ولا يبحث عن الحيتين والواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعلين أقول هذا غير متمنع بل واقع فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

واحد أعراض ذاتية متنوعة أى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر
 فيتباين العلان بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب
 المعلومات أعني المسائل وكما اتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف
 باختلافها كذلك اتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للوضوع وتختلف
 باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن
 يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار يجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر
 علما آخر فيكونان علمين مشاركين في الموضوع متباينين في المحمول وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم
 وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية
 فهما بيان الأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها في العلين فوضوع كل
 منهما أجسام العالم على الإطلاق لأن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبيعتها فهما علان
 مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم عن تعرف فيه أحوال الأجسام
 التى هى أركان العالم وهى السموات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواقعها وتعريف
 الحكمة في صنعها وتضديدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير
 وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو مغروس للتغير في الأحوال والثبتات فيها ويبحث فيه عما يمرض
 له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبوعلى ولا يخفى أن الهيئة في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد
 للعرض وهى نظر إما أولافلان هذا معنى على ما ذكر من كون الهيئة نارة جزء من الموضوع وأخرى
 بياناً للبحوث عنها وقد عرفت ما فيه أما نيات فافهم لما حاولوا معرفة أحوال الأعيان الموجودات وضعوا
 الحقائق أنواعا وأجناسا وبخواعم أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصل لهم مسائل كثيرة متحدة في
 كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فاجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد
 بالتدوين والسمية وجوزوا لكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فإن المعترف
 العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للوضوع فلما معنى العلم الواحد
 لأن موضوع شئ وأشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبا ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن
 هذا ينظر في أحوال شئ وذلك في أحوال شئ آخر مغاير بالذات أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلين
 مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيدا آخر وتلك الأحوال مجعولة مطلوبة
 والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبيل التمايز وأما ثالثا فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على
 أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علما متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف
 من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علما متعددة موضوعها
 فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء
 (قولاً وإنما قلنا) استدلال على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بأن الواحد الحقيقي الذى
 لا كثر في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها إضافيا
 كالخلق وبعضها سلبيا كالجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة
 ضرورة أنه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له لجزءه لعدم الجزء له ولا يماين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي
 في صفاته إلى أمره مفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا حينئذ لما أن يكون لحقوك كل منها لصفة أخرى
 فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التى كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال لبرهان المذكور وفي
 الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي حينئذ فالعوض الآخر لا يجوز أن يكون لجزءه لما مر

ولما قلنا ان الشئ الواحد
 يكون له أعراض متنوعة
 فإن الواحد الحقيقي يوصف
 بصفات كثيرة ولا يضر
 أن يكون بعضها حقيقية
 وبعضها إضافية وبعضها
 سلبية ولا شئ منها يلحقه
 لجزءه لعدم الجزء له
 فلحق بعضها لابد أن
 يكون لذاته قطعاً للتسلسل
 في المبدأ فالحق البعض
 الآخر إن كان لذاته فهو
 المطلوب وإن كان لغيره
 تكلم في ذلك الغير حتى
 ينتهى إلى ذاته قطعاً
 للتسلسل في المبدأ

وذلك لأن اتحاد العليين واختلافهما (٢٦) بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكأن المسائل

تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض وأن أريد أن أبدأ في الكلام على الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فيشذو لا مشاحة في ذلك على أن قوهم ان موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بأن موضوعها واحد لكن اختلافها باختلاف المحمول لأن الحقيقة فيها بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع والإيلزم أن لا يبحث فيها عن هاتين الحقيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحقيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم) فضع الكتاب على قسمين القسم الأول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلىنا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الإلهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن

فهومالذاته فثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو الغير ولا يجوز أن يكون الغير مبادئاً لما ربل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته وإلا لزم التسلسل في المبادئ فان قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فاللزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أو يصارع عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل (قوله) ولأنه يلزم (عطف على مضمون الكلام السابق) وإن كان الغير فهو باطل لأنه يلزم استحالة الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه لو جوب نقصان في ذاته أو الاحتياج في كالاته لوقبه نظر لأنه أن أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظواهره غير لازم لجواز أن يكون لخلق البعض الآخر لصفته وأن أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى البعض وجوب نقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً عما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر (قوله) فضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا القرآن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافبحث التعريف والموضوع أيضاً من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس تقديم الأقدم بالذات والشرف وأما باب الترجيح والاجتهاد فكانت جعلها متممة وتذيلاً لركن القياس (قوله) الركن الأول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للكتاب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلنأجل جعل تفسيره له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلات متواترة بلا شبهة على أن القرآن هو تفسير للكتاب وباقي السلام تعريف للقرآن وتتميزه عما يشبهه به لأن المجموع تعريف للكتاب يلزم ذكر المحدود في الحد لأن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان محيياً في اللغة والمشايع وإن كانوا لا يناقشون في ذلك إلا أنه لا وجه لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازلة هذا هو مخرج المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا بمجموع القرآن فاتحوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات زيادة التوضيح وبعضهم الإزالة والعجاء لأن الكتاب بقوا النقل ليسان للوالم لتحق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتاب بقوا الإزالة والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتاب بقوا المصاحف ولا ينقل عنهم في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من بين اللوازم البينة وأوضح دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذ من قوله تعالى فأتوا بسورة من

الحاجب أن هذا التعريف دوري لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد أن يقال الذي مثله كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقوله (ولا دور لأن المصحف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الإحراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السابغة وغيرها والأحداث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه نام هذا المعبود المعلوم عند جميع الناس حتى الصينيان والقراء الشاذلة من تغزل اللبنا بطريق التواتر بل بطريق الأحاديث المختص بمصنف أبي رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصنف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلا شبهة إحراز عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها إلا نحواً للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتينين كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربك تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لأنها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصنف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعجز تدقيقاً ويجنوا فاعلى ما هو المناسب لفرض الأصولي يكون المراد بما نقل اللبنا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآناً في عرف الشرع وإن خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآناً ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفاً للجُمُوع الشخصية للابغنى الكلى فلا يرد عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضاً حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كون حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع نارة للكل خاصة وناقلاً بعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول في المصنف تواتراً فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فإن تمام الجواب موقوف على هذا) يعنى إن جعل التعريف المذكور تفسير للفظ الكتاب أو القرآن وتيمم به عن سائر الكتب أو الكلام الأزل يجوز في معرفة المصنف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدوران جعل تعريفاً ماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدوران لا يقال فالدور إنما يلزم إذا جعل تعريفاً ماهية القرآن دون الكتاب لأننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من أنهما إسمان لشيء واحد فتوقف المصنف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر أن تفسير المصنف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لأنه أيضاً عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بأنه ليس تعريفاً لماهية سواء عرف بالكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وإنما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة إلى أن ماهية

ثم أردت تحقيقاً في هذا
الموضع ليعلم أن هذا التعريف
أى نوع من أنواع التعريفات
فإن تمام الجواب موقوف
على هذا فقلت (وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب

بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريدوا القرآن (فان علماء ناقلا هو ما نقل إلينا الخفلا فخلوا أن عرفوا الكتاب بهذا عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعرفوا ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريدوا عرفوا القرآن بهذا فليس تعرفوا ماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لأن القرآن اسم يطلق على الكلام الأزل وعلى المقروء فهذا تبيين أحد محتمله وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام (٢٨) الأزل الذي هو صفة للحق عز وجل يطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه

قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا الخ أي تريد المقروء فعلى هذا يلزم الدور وإنما يلزم الدور أن أريد تعريف ماهية القرآن لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على أن الشخص لا يحد) فان الحد هو القول بالمعرف الشيء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتحصل المعرفة إذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا وإن لم يكن عبارة عن ذلك الشخص

الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر إلى الخفي وعن الحقيقة إلى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الأصول إنما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف إنما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معبود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبقي كلام المصنف على أن التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تميزه بنحوه فان كلمة أي إنما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كأن وغيره (قوله يطلق على الكلام الأزل) كافى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة تديمه متافية للسكوت والآلة ليست من جنس الحروف والأصوات لا تختلف إلى الأمور والنهي والأخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب العلاقات والإضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام للفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمعناها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم لأن الأحكام لما كانت في نظر الأصول متوعدة بالكلام اللفظي دون الأزل جعل القرآن إسماله واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النفل فلاحاجة إلى باقي القيود لا نقول التعريف وإن كان التمييز لا بد وأن يساوى المعرفة فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على أن الشخص لا يحد) لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهو إنما يشمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولما قلنا أن يقول الشخص مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الأمرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الجد الحقيقي لا ناقول لو سلم ذلك فجمع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات ولا إلى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقديقال إن اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات المشخصة بضام يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حدًا وفيه نظر لجزأ أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول الحدود أيضا أعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والخفي أن الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازَه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تمييزه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرأه كل واحدنا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مما لا له لاعتنه ضرورة أن الأعراض

بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو على أن الحق هذا فقولنا على أن تشخص لشخص لا يحد له تأويلان أحدهما أن نفى أن القرآن شخصي بل نعينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما أن الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أمامعرفة الشخص فظاهر وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره ثم انهم انا نقول لا مشاحفة في الإصطلاح فنفي بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد

ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها (٢٩) الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد وأعمرو

فنبتنا بالشخصي هذا
والشخصي هذا المعنى لا يقبل
الحد فاذا شئنا عن القرآن
فانه لا يعرف أصلاً إلا بأن
يقال هو هذا التركيب
المخصوص فقرأ من أوله
إلى آخره فانه معرفته لا يمكن
إلا بهذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام
الموزن للأجواز بسورة منه
فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور أيضاً لأنه إن قيل
ما السورة فلا بد أن يقال
بعض من القرآن أو نحو
ذلك فيلزم الدور وإن ظم
يحاول تعريف الماهية بل
التشخيص وبني بالسورة
هذا المهور المتعارف كما
عنتنا بالمصحف لا يرد
الإشكال عليه ولا علينا
(ونورد أبحاثه) أى أبحاث
الكتاب (في بين الأول
في إفادته المعنى) اعلم أن
الفرض إفادته الحكم
الشرعي لكن إفادته
الحكم الشرعي موقوفة
على إفادته المعنى فلا بد من
البحث في إفادته المعنى
فيبحث في هذا الباب عن
الخاص والعام والمشارك
والحقيقة والمجاز وغيرها
من حيث أنها تفيد المعنى
(والثاني في إفادته الحكم
الشرعي) فيبحث في
الأمر من حيث أنه
يوجب الوجوب وفي
النهي من حيث أنه يوجب

تشخيص بمحاله فتعدد تعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه اسم لذلك المؤلف
المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضاً من هذا القبيل مثلاً
النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعترف بجمع ذلك هو الوحدة في غير
المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس إسم للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة
يكون لقوله على أن الشخص لا بعداً وأولاً أن أحدهما أن الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن
معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من
أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأنهما أن يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف
الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً ويحكم بأنه لا يقبل الحد لمتنازع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه
والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو يمكن أن يقال القرآن
هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف أو تارة كما يقال الكشف هو الكتاب الذي صنفه جلالته في تفسير
القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الحكم إعراباً وبناً (قوله) فان الاعراض تنتهي أى تبلغ بواسطة
المشخصات حدا لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرئ القيس، قفا نيك من ذكرى حبيب ومزل،
إلى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والآيات والهيئة
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حداً لا يمكن تعدده إلا بتعدد الالفاظ حتى إذا انضاف إليه تشخيص الالفاظ
أي بصير شخصياً حقيقياً لا يتعدد أصلاً فالصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصياً قبل أن
ينضاف إليه تشخيص المحل وبصير شخصياً حقيقياً (قوله) وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع
الشخصي دون المفهوم الكلي (لأن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم
الدور ممنوع) لا نالنا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقفاً
من كلام منزل قرآن كان أو غيره بدليل سور الإنجيل والزيور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه
أى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله) ونورد أبحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادته المعاني
وإثبات الأحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالأبحاث المتعلقة بإفادته المعاني ماله من زيد
تعلق بإفادته الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوى كالمخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا
كالإعراب والبناء والتعريف والتشكيك وغير ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بإفادته المعاني لا يقال
المراد ما يتعلق بإفادته الكتاب المعنى وهذه تم الكتاب وغيره لأننا نقول وكذلك المباحث الموردة
في الباب الأول بل الثاني أيضاً ولهذا قيل كان حقها أن توخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم
الكتاب لما كان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به البقي وألصق قد كرعيه (قوله) لما كان
القرآن يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع المعنى واستعمال فيه ودلالة عليه
فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه (إن كان باعتبار وضعه فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني
وإن كان باعتبار دلالة عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والأفوار الرابع وجعل نغز الإسلام
هذه الأقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الأقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الأول ما هو صفة
لفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلنا تارة الاستدلال بالعبارة والإشارة بالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة بالإشارة بالثابت بالدلالة والاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص
وإشارته ودلالته واقتضاءه وذلك في تفسيرها ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصود أو غير مقصود
والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطاً لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع
أقسام للمعنى والوقوف للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والوقوف للنظم وصرح المصنف

الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي، (الباب الأول لما كان القرآن نظاماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات)

بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والإشارة والدالة والاختصاص وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه غير ما مكتوب في المصاحف متوقفاً بالآثار صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الإعجاز يتعلق بالبلغة وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك حداً يتمتع معارضته صار معجزاً فالإعجاز صفة للنظم باعتبار إفادته المعنى لاصفة للنظم والمعنى وقد يقال أن معنى القرآن نفسه أيضاً معجز لأن الإطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة وأقارن من العلم والجواب أن هذا أيضاً من إعجاز النظم لأنه محتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم هنا اللفظ) لبقا للنظم على ما فسرته المحققون هو ترتيب الألفاظ بترتيب المعاني متناسقة الدلالات على رفق ما يقتضيه العقل لانوارها في النطق وضم بعضها إلى بعض كنهياً تنقي أو هو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في، قفا نبك من ذكرى حبيب، نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظاً لا نظاماً لا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير المهم إلا أن يقال المراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة للمفرداته واللفظ الواقعة فيه لاصفة للنظم نفسه إذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفاً هو اللفظ دون النظم فإن قيل كأن اللفظ يطلق على اللفظ فكذلك النظم على الشعر فينبغي أن يحتز عن إطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع التواؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في اللفظ ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية الأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لأن معنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط روم النظم ورخصة الإسقاط لا تخص بالعمد وذلك فيمن لا ينهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤهلة لاحتمالها في قول من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقاً وقيل من غير تعمد إلا لكان يجوز أن يفيد أي أو زديقا فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فيسجي، فأقول إن كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعني المنقول بين دق المصاحف تواتراً عليه وإن لم يكن قرأنا يلزم عدم فريضة قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل النظم مرعياً منقولاً في المصاحف تقدير أو إن لم يكن تحقيقاً أو حمل قوله تعالى فأقرء وما ينير من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاحله فإن قيل فعل الأول يلزم من الآية الجمع بين الحقيقة والجاز وذال يجوز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول بجاز في غير قلنا ممنوع لجواز أن ترد الحقيقة وبثبت الحكم في الجاز بالقياس أو دلالة النص نظراً إلى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله بغير العربية) إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتناء والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والمخاض بل للتبطل أيضاً فإن قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر من مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً فلا يصح قوله خاصة قلنا في كلامه على رأى المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعني

المراد بالنظم هنا اللفظ إلا أن في إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لأن اللفظ في الأصل إسقاط شيء من الفهم فهذا اختيار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وإنما قال خاصة لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والمخاض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم

لكن الأصح أنه رجع

عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فليدلم أن ورد هذا القول في المتن بل قلتان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا إن القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه) لهذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعالم والمشارك كسابق وهذا ما قاله نثر الإسلام رحمه الله الأول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كالمجيء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومرتاتبها) وهذا ما قاله نثر الإسلام والثاني في وجوه النظم والبيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثاً باعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده نثر الإسلام لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالة عليه) وهذا ما قاله نثر الإسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم

المعنى (قوله) لكن الأصح أنه رجع إلى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال نثر الإسلام لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الإسلام أبو اليسر هذه مشكلة إذ لا يتضح أحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف السكري فيها تصنيفاً طويلاً وبات بدليل شاف (قوله) باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الأربع (جملاً) وفي لفظهم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهراً كان أو خفياً ونثر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر إلى أن التصريف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولاً المعنى ظهوراً أو خفاءً ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعالم والمشارك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الانفراد هو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد هو العالم وإن دل على معان متعددة فإن ترجيح البعض على الباقي فهو المؤول ولا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجميع المتكروم بالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه إن استعمل في موضوع حقيقة ولا في مجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وإن استتر كناية وبالنسبة الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل كان ظهور معناه مجردي صيغته فهو الظاهر ولا فهو النص وإن لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فاما أن يكون خفاه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل ولا فإن كان البيان مرجو فيه فهو المجمل ولا فهو المتشابه وبالنسبة الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقاً لعبارة أو لا فاشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه فالمعبر لغة فهو الدلالة ولا فهو الاقتضاء والعبرة في ذلك هو الاستقراء الان هذا وجه الضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو متناف في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كالإختصاص قلت هذه تقديرات متعددة باعتبار اختلاف فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم وهذا كما ينقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المعرف والنكرة مع أن كلا منهما ما معرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساماً متقابلة لكان في الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كافياً أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العين مثلاً عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله) وهذا ما قاله نثر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أن عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقدم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضح كاعتبار حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة وهيئة فغير بذكر ما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجزياً في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازاً أو في طريق جر بيان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الواضح فيكون صريحاً أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي طرق إظهار المعنى ومرتاتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والعاقبة أي معرفة طرق اطلاع المسامع على مراد التكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (وقوله التقسيم الأول) اللفظ الموضوع أمان يكون وضعه لكثير أو لوحيد أو الأول أمان أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لافان كان بوضع كثير فهو المشترك والإفان أمان أن يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والإفان الجع المشترك ونحوه وإن كان محصورا في عدد معين فهو من أقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لوحيد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالشرك ما وضع لغير كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للأسماء التي وضعت أو لا للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العملية مناسبة أو لا مناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية اصطلاح في المعنى وفي اصطلاح آخر كالكثرة الفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض ، والعام لفظ وضع وضع واحد الكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضع واحد يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالمليون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما سيحكي ، فان قيل المراد بالاستغراق أهم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صيغ الجوع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو سبيل البديل كافي مثل من دخل دارى أو لا فله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا حينئذ يدخل في حد العام الشكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البديل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا الواسط فاما يصلح جوابا عن الشكرة المفردة دون الجمع المشرك فانه يستغرق الأحاد على سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومها أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لا مر يشترك فيه وحدان الكثير أو مجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزأ من أجزائه وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وقرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل الشكرة المنفية عام ولو توضع للكثير قلنا الوضع أهم من الشخصى والنوعى وقد ثبتت من استعمالهم الشكرة المنفية أن الحكم من عن الكثير الغير محصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم التثنية بمعنى عموم التثنية عن الأحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لاني العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكونه عموما عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد منهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال الشكرة المنفية مجاز والتعريف العام الحقيقي لا نأقول لا نعلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا في موضع له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصار في عدد معين وإلا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد به غير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعدا بالنظر إليه لا نأقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف موضوعا للكثير غير محصور والأمر بالعكس ضروري أن الأول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلا إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الأحاد لا نأقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته أو الكل لأجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الأول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ أن وضع للكثير وضعاً متعدياً مشتركاً) كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعاً واحداً) أى وضع للكثير وضعاً واحداً (والكثير غير محصور فعام أن يستغرق جميع ما يصلح له والجمع مشترك ونحوه) فالعام لفظ وضع وضع واحد الكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضع واحد يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع للكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المشترك نحو رأيت رجلاً وهذا معنى

وهما إما مشتقان أو لا ثم كل من الصفة واسم الجنس أن أريد المسمى بلا قيد فطلق أو معه فقيد أو أخصاخصه كلها أقسام أو بعضها معينا فمفرد أو مشتركا فذكره فهي (٢٤) ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع والمعرفة ما وضع أمين عند الإطلاق

المكان والآلة القطع بأن القول بأن معنى القتل هو القتل مع الفعل ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الفعل والمدرج معناه المدرجة مع الفعل (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس إما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم يقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما للآخر فالمرود مشتق والمرود للبهشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فجعله دالاً على معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى العلى بل باعتبار المعنى الأصلي المتقول عنه فالاشتقاق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله أن أريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك القطع بأن المراد بقوله تعالى فحز برؤية مؤمنة نحر بر فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهي ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المهور الذهني أو رد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها (قوله عند الإطلاق للسامع) قيدان للعين وعدمه والأحسن في تعريفها ما قيل أن المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء، بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمرتفي العين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضاً إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله وأعلم أنه يجب الخ) يريد أن تميز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتناهيان كالوضع الكثير للعين الكثير ووضع واحد لآخر بمعنى واحد كقيل لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعاً واحداً لأفراد العين الجارية ومشترك من حيث أنه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتناهيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاماً وغاصاً باعتبار الحيثيتين لأن الحيثيتين متناهيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكرتم أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عام من وجه فسيجيء جواباً بعد غايتها ما تكلفتم لتقرير هذا التقسيم وتبين أقسامه والكلام بعدم موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم وأردسته فصولاً للحكام المتعلقة بالأقسام الأولى في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في حكم العام الرابع في أفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم سابق أن الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً وأمر نالني أن مثل لفظ المائة أيضاً موضوع لواحد أو لعدد كالألوان كالرجل والفرس إلا أن المصنف جعله قسماً إلى اشتغال معناه على أجزاء متفرقة فاحتاج في التعريف إلى كلمة أو وذكرنا في الإسلام رحمه الله أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الأفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الأفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك بقيد الأفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد قدم التعريف بهذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا يشترك في مفهومه أصلاً ويخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات

له أى للسامع وإما قلت عند الإطلاق إذا لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وإما قلت للسامع لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل متعيناً للتكلم فعمل من هذا التقسيم حدك واحد من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لأن المطلق وضع للواحد النوعي وأعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث أن العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث أن العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلاً تكون عامة بهذه الحيثية فعمل أنه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تناف إذا لم يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيثيتين فاعتبر

هذا في البواقي فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا، (فصل الخاص من حيث هو خاص) أى - بخلاف من غير اعتبار العوارض والموانع كالقزينة الصارقة عن إرادة الحقيقة مثلاً

(يوجب الحكم) فإذا قلنا زيد عالم فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعنىاه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى (٣٥) الأعم وهو أن لا يكون له احتمال

مخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا هو إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المرادان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعتراض أيضا بانه اذا كان تعريفا لتقسى الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد هنا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين للأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المرادان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت إسنادا مرأى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيد وأعلم قلنا كما نه أراء أن له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا وبيننا ما أرده من الحكم الشرعي لكلمة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الأحاد المخصوصة قطعا لأجل ما أرده من تعلق وجوب التبرص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الخاص أعم من نقيض الأعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الأعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الأول أن القروء إن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة أما بالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وأما بالزيادة لم يعتد وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكيف في إطلاق الأشعر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزم من حمل القروء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بأن موجب تشكيل الحيضة الأولى بالرابعة فوجب يتأها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كافي عدة الأمة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأ ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة أطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأى له مثل ذلك وأيضا الطاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الأحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو إجماع أو كان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر إشارة إلى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أن لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضنايل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاثة الكاملة ويلزم من معنى البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه واجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي أنه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجهه أن لا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضنا لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو متنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

الواجب ثلاثة لأن بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه أن بعض الطهر ليس بطهر لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق فيسكن في الثالث بعض طهر فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها الزوج وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهران كان اسما للجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن
 المنع وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقلا ضرورة اشتباهه على ثلاثة أطهار أو أكثر باعتبار الساعات
 وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسما للجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الإطلاق على البعض
 فيلزم انقضاء العدة بمعنى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضاءه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة
 مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فأنها
 لا تنصف بأسما الأعداد إلا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
 كونه طهرا واحدا فعمل هذا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا
 واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض
 فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور
 المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا ينصف أول النهار بكونه يوما واحدا
 فكذلك آخره فان جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه
 على البعض من الثالث بمجرد الإبتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الأول دون
 الثاني لم يكن بدمي البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر في الإسلام رحمه الله من فروع العمل الخاص
 ان الخلع طلاق لا يفسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما اتفقت به ان الطلاق
 بعد الخلع مشروع عملا بالقول في قوله فان طلقها إلا ان يكون الأول وتحقيقة الله تعالى ذكر الطلاق المقرب للرجعة
 المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه إلى الأول وتحقيقة الله تعالى ذكر الطلاق المقرب للرجعة
 مرتين ثم يقره والمطلقات يترتب من قوله وبعتن أحق بردهن مرة بقوله الطلاق مرتان فامسك
 معروف أي التطلق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظر إلى ظاهر عبارة
 المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يترتب من قوله وبعتن أحق بردهن مرة بقوله الطلاق مرتان فامسك
 كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي
 تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بياناً للثالث بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا أنه تعالى
 ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أي ثنتان بدليل قوله ثم قال طلقها أي بعد المرتين
 فانه صريح في أنه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر اقتداء المرأة بقوله فان ختم أي علمت أو ظنتم أيها الحكم
 أن لا يبقيا أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا تنم على الرجل فيها أخذوا على
 المرأة فيما اتفقت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوجية على ما سبق وهو الطلاق
 لأنه تعالى لما جمعهما في قوله أن لا يبقيا ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تنخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج
 كان بياناً بطريق الضرورة أن فعل الزوج هو الذي تقر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بياناً لنوع
 الطلاق أثنى بغير مال وبمال وهو الإفتداء وصار كالنصرح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة
 طلاق لا يفسخ كما ذهب إليه الشافعي فيأرأى عنه وان كان الصحيح من مذهبه أن طلاق لا يفسخ ولا يلزم ترك
 العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه في الإسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص
 والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الأقرب إلى
 الأب مع توسط الكلام الأجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين وبديل
 عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساد قلنا الحكم بالفساد إنما هو
 على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا وورد في بيان الخلع غير منصوف إلى

تحل له الفاء لفظ خاص
 للتعقيب وقد عقب الطلاق
 بالافتداء فان لم يقع الطلاق
 بعد الخلع كما هو مذهب
 الشافعي رحمه الله تعالى
 يبطل موجب الخاص
 تحقيقه أنه تعالى ذكر
 الطلاق المقرب للرجعة
 مرتين ثم ذكر اقتداء المرأة
 وفي تخصيص فعلها هنا تقرير
 فعل الزوج على ما سبق وهو
 الطلاق فقد بين توجيه بغير
 مال وبمالا كما يقول الشافعي
 رحمه الله تعالى أن الاقتداء
 فسخ فان ذلك زيادة
 على الكتاب ثم قال فان
 طلقها أي بعد المرتين سواء
 كانتا بمال أو بغيره ففي
 اتصال الفاء بأول الكلام
 وانفصاله عن الأقرب
 فساد التركيب (اعلم أن
 الشافعي رحمه الله تعالى يصل
 قوله تعالى فان طلقها بقوله
 تعالى الطلاق مرتان ويجعل
 ذكر الخلع وهو قوله تعالى
 ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى
 قوله تعالى فأولئك هم
 الظالمون معترضا ولم يجعل
 الخلع طلاقا بل فسخا ولا يصير
 الأولان مع الخلع ثلاثة
 فيصير قوله فان طلقها رابعا
 وقال المختلة لا يلحقها صريح
 الطلاق فان قوله فان طلقها
 متصل بأول الكلام
 ووجه تمسكنا مذكور في
 المتن مشروحا

(وقوله تعالى ان تبغوا)

بأموالكم الباء لفظ خاص
يوجب الإلصاق فلا ينفك
الابتغاء (أي الطلب وهو
العقد الصحيح عن المال
أصلا فيجب بنفس العقد)
بخلاف الفاسد فإن المهر
لا يجب بنفس العقد إذا
كان فاسدا (خلافا للشافعي)
والخلاف ههنا في مسألة
المفوضة أي التي تكحت
بلامر أو تكحت على أن
لامر لها لا يجب المهر عند
الشافعي رحمه الله عند الموت
وأكثرهم على وجوب
المهر إذا دخل بها وعندنا
يجب كالمهر المثل إذا دخل
بها أو مات أحدهما ووقوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا
عليهم خص فرض المهر أي
تقديره بالشارع فيكون
أدنا مقدرا خلافا له لأن
وقوله فرضنا معناه قدرنا
وتقدير الشارع لما أن يمنع
الزيادة أو يمنع نقصان
والأول متفق لأن الأعلى
غير مقدر في المهر لإجماع
فرضين الثاني فيكون الأدنى
مقدرا ولما لم يبين ذلك
المفروض قدرناه بطريق
الرأي والقياس بشيء هو
معتبر شرعا في مثل هذا
الباب أي كونه عوضا
لبعض أعضاء الإنسان
وهو عشرة دراهم فإنه
يتعلق بها وجوب قطع اليد
وعند الشافعي رحمه الله

الطائفتين المذكورتين وأما على ما ذهب إليه المصنف وعامة المفسرون دل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء
منصرف إلى الطلقتين والمعنى لا يحل لكن أن تأخذوا في الطلقتين شيئا إن لم يتخافا أن لا يقيما حدود الله
فإن خافا ذلك فلا تأثم في الأخذوا الافتداء فلا نقصد لأن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء
لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلناهما أو إحداهما خلع وافتداء
وهذا يندفع إشكالان الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فإن
خفتم أن لا يقيما الآية الثانية زوم تبع الطلاق بقوله فإن طلقها ترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك
لأن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل على
تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن رد إشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو
الطلاق الجمعي على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن وثانها أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق
وأنه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كون نرجعها إنما هو على
تقدير عدم الأخذ عن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال أعم
من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر لأن يقع نزاع الخصم إلا في أن ما يكون
بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في أنه طلاق وأنه يلحقه صريح الطلاق فإن قيل
العامة في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتب والازم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله
تعالى فإن طلقها قلنا لو سلمنا إجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لاوجب
الترتيب في الحكم لا نأقول الفاء للترتيب في الوجود إلا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف
واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة
الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله تعالى فإن طلقها بيانا للحكم التسريح على
معنى أنه إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الإمساك بالرجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فإن أثر
التسريح فلا تحل له من بعده حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع
(قوله ان تبغوا) مفعول لما أي بين لكم ما عمل بما يحرم إرادة أن تبغوا النساء بالهور ويجوز أن يكون بدلا
عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد
الصحيح لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعا بل يترأى إلى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعني أنه
حقيقة في الإلصاق مجاز في غيره ترجيحها للجواز على الاشتراط (قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة)
من الغويض وهو التسليم وترك المنازعة استعماله في النكاح بلا مهر أو على أن لامر لها لكن المفوضة
التي تكحت نفسها بلا مهر لا تنصلح عملا للخلاف لأن نكاحا غير منعقد عند الشافعي بل المراد من
المفوضة هي التي أذنت لولها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى
المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا
ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والإيجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين
في الأزواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعل وعطف ما ملكت إيمانهم على
الأزواج مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدور في الشرع وذهب الأصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص
حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أي قدرها أو تفرضها من فريضة
تقدر أو فرضناها أي قدرناها ومنه الفرائض السهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعل
لتضمن معنى الإيجاب وقوله وما ملكت إيمانهم معناه ما فرضنا عليهم فيما ملكت إيمانهم على أن

تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد غير الإسلام

الفرض هنا بمعنى الإيجاب ولما كان هذا مخالفاً للتصريح الأئمة بأنه حقة في القطع لعمدة في الإيجاب شرعاً
 عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهرأى تقديره بالشارع وتحقيقه أن استناد الفعل إلى الفاعل حقيقة
 في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتتاله على الاستناد خاصاً أن مقدر المهر هو الشارع
 على ما هو وضع الاستناد وهذا تدقيق منه لإلحاحه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الإيجاب
 (قوله) وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أباً حنيفة محتجاً بأن قياماً ذهب
 إليه ترك العمل بالخاص تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى فلا تلحق بها المهر وواجباً خاص
 في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غايته للحرمة السابقة
 لا مثبتاً لحل جديد وإنما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم
 تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى
 من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثاً لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت به الحرمة
 ولا تصور لغاية التي قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبي حنيفة بناء
 على أن وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن المراد بالكساح هنا العقد بدليل
 اضافته إلى المرأة واشترط الدخول إنما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق
 جعل الذوق غايته لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو
 المثبت للحل وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محلاً أي مثبتاً للحل
 ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متما للحل بالتأنيص بالطريق الأولى وتقرير الثانية أن في قوله تعالى
 والساكنة والسارقة فاقطعوا أيدهما لفظ القطع خاص بالأبائين عن الشيء من غير دلالة بطلان العصمة
 ففي القول برب القطع بوجوب بطلان العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بلاكه أو استهلاكه
 كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه أن انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزءاً فإن الجزء
 المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصاً فيجب أن تكون الجنائية واقعة على حقه تعالى ومن
 ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجنائية إلى الله تعالى عند فسخ القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقاً بما
 لا قيمة له كالعصير إذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوء الأجواب بأعارضنا عن مخالفة التطويل (قوله فصل)
 حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البخاري والجبائي الجزم
 بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في
 جميع ما يتأخره من الأفراد قطعاً وبقيناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
 وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتماد يصبح تخصيص
 العام من الكتاب مجزئاً الواحد والقياس استدلال على مذهب التوقف تارة ببيان أن مثل هذه الألفاظ التي
 ادعى عمومها بمجمل وأخرى ببيان أنه مشترك أما الأول فلأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولية لبعض ولأنه
 يؤكد بكل واجمع بما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتج إليه في بعض وليس
 معلوم فيكون مجزئاً وأما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاقات الحقيقة فيكون مشتركاً بين
 الواحد والكثير فقوله وأنه يؤكد عطف على قوله لا اختلاف أعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الإجمال
 ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله لأنه مجمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الأول أنه
 يعمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بالمرجح فلا إجمال وعن الثاني أن التأكيد دليل العموم
 والاستغراق والا لكان تأسيساً لا تأكيداً صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجع على
 الاشتراك فيحمل عليه القطع بأنه حقيقة في الكثير على أن كون الجمع مجازاً في الواحد إنما أجمع عليه أئمة اللغة

رحم الله تعالى في هذا
 الفصل مسائل أخر أوردتها
 في الزيادة على النص في
 آخر فصل النسخ الا
 مسئلتين تركتهما بالكلية
 مخافة التطويل وهما مسئلتا
 الهدم والقطع مع الضمان
 (فصل) حكم العام التوقف
 عند البعض حتى يقوم
 الدليل لأنه مجمل لا اختلاف
 أعداد الجمع فإن جمع القلة
 يصح أن يراد منه كل عدد
 من الثلاثة إلى العشرة وجمع
 الكثرة يصح أن يراد منه
 كل عدد من العشرة إلى
 ما لا نهاية له فإنه إذا قلنا زيد
 على أقل يصح بيا أنه من
 الثلاثة إلى العشرة فيكون
 مجزئاً (وأنه يؤكد بكل
 واجمع ولو كان مستغرقاً
 لما احتج إلى ذلك ولأنه
 يذكر الجمع ويراد به الواحد
 كقوله تعالى الذين قال لهم
 الناس ان الناس (المراد
 منه نعيم بن السعد أو
 اعرابي آخر والناس الثاني
 أهل مكة) وعند البعض
 يثبت الأدنى وهو الثلاثة
 في الجمع والواحد في غيره

لأنه المتيقن فانه إذا قال لفلان على دراهم تحب ثلاثة باتفاق بينهما وينفك لكنا نقول إنما ثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله بوجوب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم بوجوب الحكم وهو نسبة الجمعي إلى كل أفراد تناو لها القوم (لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فإن المعاني التي هي مقصود في الخطاطيب قد وضع الألفاظ لها (وقد قال رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الأختين وطأ بملك اليمين أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فأنها تدل على حل وطء ملكة سواء كانت بجمعة مع أختها في الوطء أو لا (وحرمتها آية وهي أن تجمعوا بين

(٣٩)

بين الأختين سواء كان الجمع

بالمعاد الجمع هنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى الله

تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يواقيه العام المقبل بيد الصغرى فلما دنى الموعد عذب وندم وجعل لتعذيب

مسعود الأشجى عشر من الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود دان

الناس أي أهل مكة فجمعهم أي الجيش. لم يأت في قتالكم، (قوله لأنه المتيقن) استدل على المذهب الثاني

بأنه لا يجوز إخلال اللفظ من المعنى الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل فهو

عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فإنه مشكوك في إدر بما

كان المراد هو البعض والجواب أن إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم للعموم بما كان أحوط فيكون

أرجح ولا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكسر عامًا وعلى كون الأقل

في جمع الكثرة أيضًا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الإجمال (قوله لأن العموم معنى مقصود)

استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس

الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ يحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ

لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عامًا وفيه نظر

لأن المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بما جاز أو الاشتراك ونحو ذلك بخصوص الروائع والطعوم

التي اكتفي في التعبير عنها بالإضافة كرامة المسك على أن هذا إثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع فلأنه

ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكليف فإن قيل فهم ذلك بالقرائن

فلما فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الثاقلين لما لم يزلوا نص

الواضح بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى

هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين

الأختين لا حرم نكاحًا وهو سبب مقصود إلى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فأعرض بأن هذا حيثئذ

لا يعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة واجب بأنه قد خصت من المبيح الأمة المجوسية والأخت من

الرضاعة وأخت المستكحة فلم يبق قطعياً فيعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف

إلى أن تحريم الأختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضًا بالعبارة لأن قوله تعالى وإن تجمعوا في معنى مصدر معرف

بالإضافة للام أي جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار

ما تناوله الآيتان) لأن أولات الأحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج

الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع

الحمل لا يكون ناسخًا وقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخًا

قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق أن الثاقلين بأن العام بوجوب الحكم فيما يتناولهم من ذهب إلى أن موجب

بأهله أن سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملن نزلت بعد قوله والذين

يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يترصن بأنفسن أربعة أشهر وعشرًا وقوله والأختى في

سورة النساء القصصى وهي قوله تعالى وأولات

الاحمال أجلهن أن يضعن حملن فقال ابن مسعود

رضي الله تعالى عنه من شاء

بأهله أن سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملن نزلت بعد قوله والذين

يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يترصن بأنفسن أربعة أشهر وعشرًا فقوله يترصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء

كانت حاملاً أو لا وقوله وأولات الأحمال يدل على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأحمال

أجلهن ناسخًا لقوله يترصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما إذا توفي عنها زوجها وتكون حاملاً (وذلك عام كله) أي النصوص الأربع التي

تمسك بها على ابن مسعود رضي الله تعالى عنها في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل في شبهة فيجوز

تمسك بها على ابن مسعود رضي الله تعالى عنها في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل في شبهة فيجوز

تمسك بها على ابن مسعود رضي الله تعالى عنها في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل في شبهة فيجوز

تمسك بها على ابن مسعود رضي الله تعالى عنها في الجمع بين الأختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل في شبهة فيجوز

تخصيصه بخبر الواحد القياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد القياس (لأن كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي ومساو للخاص وسيجي معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماله إلا أن تدل القرينة على خلافه ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الإمان عن اللغة والشرع بالسكينة لأن خطابات الشرع (٤٠) عامة والإحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال

المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما هذا جواب عما قاله الواقفة أنه مؤكد بكل أو جمع وأيضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعى أن العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا أكد يصير محكما أى لا يبق فيه احتمال أصلا لأننا شاع عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص واجبا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للسكينة كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان

ظني ومنهم من ذهب إلى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص إلا احتمالا ناشئا عن الدليل تسلك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلا بمعونة القرائن كقولنا تعالى إن الله بكل شيء عليم والله في السموات وفي الأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض وكفى بهذا ليلا على الإحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فإنه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل ما لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لأن وجود القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدلل على إثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تسكنا ثلثا أما الأول فنقرره أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم ما وضع له اللفظ فكان لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مساهم قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فنقرره أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لا يرتفع الإمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لأن عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منافعهم الأحكام بصيغة العموم ولما استقامنا الحكم بعق جميع عبيد من قال كل عبد لي فوحر وهذا يؤدي إلى التلبس على السامع وتكليفه بالتحال فان قيل لما لم يكلف الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الإرادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لسكنتها بقيت في حق العلم فلزمنا الإعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الإمان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الإرادة الباطنة في حقنا لاعلمنا ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبق ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال إن العلم عمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر الإرادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فوالى أن لا تعتبر في حق الأصل وهو العلم ونظره لا ينتقص بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على إثبات الأصل وأما الثالث وهو الجواب عن تسكنا المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين ونقرره أنه أن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الإحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الإحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا لا غير ناشئ عن الدليل كما كان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبق فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاد زيد نفسه أو عهته لدفع احتمال المجاز بأن يجي رسوله أو كتابه وإن أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع (قوله لأن التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية

في الدلالة على المعنى الحقيقي بل ترجيح الأول على الثاني فقلنا أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وإن كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم أنه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام في المخصص الذي لا يكون موصولا وقيل ما هو

القلة لأنه إنما يكون بكلام مستقل موصل بالعام على ما سبأ في وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصل أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فله أن يقول قصر العام على بعض مسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء أظهره تخصص أم لا وبصير دليلا على احتمال الانحصار على البعض فلا يكون قطعا والمصنف توهم أن مراد الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعا ولهذا قال لا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بالقرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بالقرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله وإن كان التخصيص هو الكلام فإن كان مترسخا لا نسلم أنه يخص لا يستقيم إلا أن يريد بالتخصيص الأول ما أراد به الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه تخصصا بالمعنى الآخر إلا خص (قوله) وإذا ثبت هذا أي كون العام قطعا عندنا خلافا للشافعي فإن تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفاء ما فإن لم يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو لا فإن لم يعمل حمل على المقارنة وإن جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لتأخر مترسخا والآخر منسوخا لتقدمه وإنما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا ناسخا وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فإن حكمه ثابت بالامتعاض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجمل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الأحمال على رأي على رضي الله تعالى عنه فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فإن قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفرادها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا للشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كافي للمثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كافي اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فإن علم التاريخ قلنا تأخر العام وإما الخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله إن كان مترسخا عنه كافي الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فإن قوله تعالى وأولات الأحمال مترسخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم في حيث أنه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فإن قلت انتساخت الخاص بالعام لتأخره ينبغي أيضا أن يقيد بقدره تناوله لأن ذلك الخاص مجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث أنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عر عنه بالعام فإنه إنما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله) حتى لا يكون (تفريع على جعل الخاص المترسخ ناسخا لا مخصصا بمعنى يكون العام فيعلم يتناوله الخاص قطعا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(وإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا النسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح (فقد الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه فإن كان مترسخا ينسخه في ذلك القدر عندنا) أي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

(فصل، قصر العام على بعض ما تناوله. (٤٢) لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون

ماسيحي. (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل إن كان بالآخرة أو أختارها فالاستثناء. وإلا فإن كان بأن وما يؤدى مؤداها فشرط ولا فإن كان بالآخرة وما يفيد معناها فغاية. ولا لافضة تخوف الغنى السائمة الزكاة وغير ما نحو جادى القوم أكثرهم فعل أنه لا يتحصن فى الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال أنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاء فى الإزيد أحد لعلهما بآخر الكلام لا يصدره ولا للوصف بالجل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأن كلام تام لأننا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء قدم الذى ذكر أو أخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشيء أو لأم لا يخرج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجل للوصف والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجا إلى مرجع الضمير فإن قلت لا معنى للقصر لإثبات الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الآخر لا نفيا ولا إثباتا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصل وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعى وعندنا فى حنيفته رحمة الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا لا على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر وهو أنه لو لا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ماسيحي. فإن قيل جعل المستقل هنا تخصيصا من غير فرق بين المتراسخ وغيره وقد سبق أن المتراسخ نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيده بعدم المتراسخ ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم المتراسخ والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراسخ يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالعرض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا وأما أنه ليس له غير ذلك فأنما هو بالعقل لا غير وفى التثليل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء ردعى من زعم أن التخصيص لا يجرى فى الخبر كالتنسخ (قوله وأما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالأمر وإن كان مستمعا لغيره فافى رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إلا بدخول فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكسب فى التنايز ويبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والإبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطىء أعنى ما وضع لخص واحد يستوى فيه الأفراد فلو قال كل علك لى فهو حرا لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه لا يملك رقبة لا بد حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتب بخلاف المدبر وأما لو قلنا قيل فكيف تنادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأما ولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لأنه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة بحتملة للفسخ واشتراط الملك إنما هو بقدر

تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أى غير المستقل (الاستثناء) والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراد الشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة تخوف الإبل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أتموا الصيام إلى الليل ونحو فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (أو بمستقل وهو) أى القصر بمستقل (التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وأما الحس نحو وأوتيت من كل شيء وأما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وأما كون بعض الأفراد ناقصا فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر نحو كل مملوك لى حرا لا يقع المكاتب

ما يصح به التبرير وهو حاصل بخلاف المدبر واما ولد فان الرق فيه ما ناقص لأن ما ثبت فيها من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فأكته ولا نية له لم يحث بأكل العنب والطبو الرمان وعند أبي حنيفة رحمه الله أن كلا منها وإن كان فأكته لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على الفسخ أى التلذذ والتعميم وهو الغدائية وقوام البدن به فهذا أثر زيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلغوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة إن كان الباقي غير منحصر أى له كثرة يصير العلم بقدرها والافجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة إن كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز إن كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة إن كان بشرط أو استثناء أو صفة وغيرهما وقال القاضي عبد الجبار حقيقة إن كان بشرط أو صفة أو استثناء وغيره وقيل حقيقة إن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف أن إخراج البعض إن كان بغير مستقل فصفة العام حقيقة في الباقي وإن كان بمستقل فبى في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث تناول له أما الأول فلأن اللفظ الذى أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا إذا قال عبده احرار إلا سائلا فالعبدا أخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لأنه إن أراد الوضع الشخصى بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للجموع عند الإطلاق وللباقي عند اقترابه بالاستثناء ونحوه فهو متوع وإلا لكان متراكوا وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للجموع وإنما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وإن أراد الوضع النوعى بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز أيضا كذلك على ماسيجى وقد صرح في بحث الاستثناء بأن الداهيين إلى أن المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه وهذا ولتنبهك على فائدة جليلة وهى أن الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوحة ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير ذلك فهو لرجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسلمات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسلمات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمتنوع والمجموع والمفرد والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه وفيه منه عند قيام القرينة بمحالتها ومثله مجاز لتجاوز المعنى الأصلي فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصى والقسم الأول من النوعى فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبنا الأسود من حيث قصد به الشجمان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فجاء وضعه فليتدبر واما الثاني فلا نه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير تناول ولا تماطر أعدم إرادة البعض وهولا يوجب تغير صفة تناول الباقي فيكون حقيقة من هذه الحشية وسيجيء في فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة

ففي غير المستقل) أى فيما إذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أى العام (حقيقة في الباقي) لأن الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي (وهو) أى العام (حجة بلاشبهة فيه) أى في الباقي وهذا إذا كان الاستثناء معلوما أما إذا كان مجهولا فلا (وفي المستقبل كلاما أو غيره) أى فيما إذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان التخصيص كلاما أو غيره (مجاز)

أى لفظ العام مجاز في الباقي (بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث أنه مقصور على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أى من حيث أن لفظ العام متناول الباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتي في فصل المجاز إن شاء الله تعالى) وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه أى التخصيص (بالكلام أو غيره) فإن العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب (٤٤) هناك فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا لأنه في حكم الاستثناء. لكنه

حذف الاستثناء منعددا على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فغسلوا وجوههم دليل فيه شبهة) وهذا فرق قدرت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدها إجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبيح حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالسلمان) (حيث خص من قوله تعالى أقتلوا المشركين بقونهم وأن أهدم المشركين استجاركم فأجره) (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) (لأنه أن كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل) أى التخصيص

إلى المعنى الواحد يكون حقيقة أو مجاز باعتبار حثييتين وفيه نظر لأن ذلك إنما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى أما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض إلا أن التقدير أنها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده أن هذا النوع من المجاز أعنى إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح غير الإسلام رحمه الله تعالى لأننا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجب أن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازا فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الأول وإناطر أعليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكأن تناول المبيد لغير سام ليس بطريق المجاز عند عدم إخراجها فكذلك عند إخراجها وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة: "شكل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فإن: "لنا فوجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما غير المستقل صيغة مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال أن اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فإنه غير محصور فلا يضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا تنفصاه بالصيغة المتناول عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول أن العام بمنزلة تكرير الأحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية أن معنى الرجال فلان فلان فلان إلى أن يستوعب إناطر الرجال اختصارا لذلك ولا شك أن تكرير الأحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصير الباقي مجازا فكذلكها ما واجب بالانضمام أنه تكرير الأحاد بل هو موضوع للكل في إخراج البعض بصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المنكر فإن كل واحد موضوع لعناء فإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحسنة في وضعه لأنه مثل المنكر بعينه وذكر شمس الأئمة أن حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيها وراه المخصوص لأنها إنما تتناولها من حيث أنه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون ذلك فهو كل أيضا وإن كان أيضا بصيغة العموم نظر إلى احتمال أن يكون أكثر قول قال ما ليكي أحرار لا فلان ولا ناولك لسهواهما كان الاستثناء صحيحا لا احتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان سواهما بخلاف ما قال ما ليكي أحرار إلا ما ليكي (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الأحسن أن يقول أى لفظ العام بالوصف دون الإضافة إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال أن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فإن اشتراط كان إطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لا لا الإخراج وإن اكتفى بنظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص إلى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الأول أن كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وإن كان معلوما فظاهر أن يكون معلولا لأنه كلام مستقل) (والأصل في النصوص التعليل) (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض أن كان معلوما في العام فيها وراه المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء) (في أنه يبين أنه لم يدخل) (فلا يقبل التعليل) (إذا الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام لحجة (٤٥) لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء

والاستثناء المجهول

بجعل الباقي مجهولا فلا يبقى

العام حجة في الباقي (وعند

البعض ان كان معلوما فكما

ذكرنا آنفا) ان العام يبقى

فيما وراء المخصوص كما

كان (وان كان مجهولا

يسقط المخصص لأنه كلام

مستقل بخلاف الاستثناء)

ولما كان المخصص كلاما

مستقلا وكان معناه مجهولا

يسقط هو بنفسه ولا تعدى

جهاته إلى صدر الكلام

بخلاف الاستثناء لأنه غير

مستقل بنفسه بل يتعلق

بصدر الكلام لجهاته

تعدى إلى صدر الكلام

(وعندنا تمكن فيه شبهة

لا نعلم أنه غير محمول على

ظاهرة) وهو إرادة الكل

فلم أن المراد البعض

بطريق المجاز مثلا إذا كان

كل أفراده مائة وعلم أن

المائة غير مرادة فكل واحد

من الأعداد التي دون

المائة مساوي أن اللفظ

بماز فيه فلا يثبت عدمه

منها لأنه ترجيح من

غير مرجح ثم ذكر

ثمة تمكن الشبهة فيه

بقوله (فصير عندنا كالعام

الذي لم يخص عند الشافعي

رحمته تعالى حتى يخصه

خبر الواحد والقياس) ثم

أراد أن يبين أن مع وجود

هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن

مورث الشبهة لأنه إما جملة المخرج أو أحتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما إذا
قال عبده أحرار البعض أورد ذلك جملة الباقي فلم يصلح حجة إلى أن يثبت المراد على الثاني ما أن يكون
المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعا في الباقي لعدم مورث الشبهة
لأن ما يقتضي العقل اخرجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي
اخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم بما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالأولى أن يفصل
كالاستثناء وبجعل قطعا إذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال
يجوز أن يكون قطعتيها بواسطة الإجماع لانا نقول كان قطعا قبل أن يتحقق الاجتهاد والإجماع وإن كان
المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والتقصن وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعا وإن كان
المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فمقدد الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما
فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص
دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتسكات مشروحة في الكتاب (قوله وإن كان
مجهولا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جملة المخصص إليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى أن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
لجهاته توجب جملة المستثنى منه فصيير مجهولا لا يحمل على بقا على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أى العام
الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا وبقينا أما كون حجة فلا احتجاج السلف من
الصحاب وغيرهم المخصوص منها البعض شاعرا زاعما غير تكثير فكان إجماعا أو ما تمكن الشبهة فلا نه إذا
أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيأدونه مجاز أو ما دون الكل أفراد متعددة متساوية في كون
اللفظ مجاز فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر أما ولا فلان ما
ذكر إنما يصح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان يمنع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين
مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين
أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانيا فلأن الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن
لا يبقى العام حجة أصلا وبصير بمحلا موافقا على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدمه من
على سبيل القطع بل أن كان المخصوص مجهولا لا يرجح شيء منها وإن كان معلوما يترجح مجموع ما وراء
المخصص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير
مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصه) يعنى لما بقي العام بعد التخصيص قطعا مجاز في العام
بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصص أو مجهولا لأن يخص خبر الواحد
والقياس إجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر الفقهة على القياس وكذا خبر الأكل ناسيا في الصوم وذلك لأن ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص إنما هو مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فإنه لا شك في أصله وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي وميله عن الصدق إلى الكذب فلا
يصلح القياس معارضه وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون
مقارنا للقطع بترخي القياس عن الكتاب وليس يسدي لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو
النص المثبت للحكم في الأصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كقولنا فإن كان مجهولاً يسقط في نفسه الشيء الأول ويوجب جهالة في العام الشيء الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك لإذ قبل التخصيص كان معمولاً به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولاً به أم بطل فلا يبطأ بالشك (وإن كان) أي المخصص (معلوماً فله شيء الأول يصح تعليله) لا يريد به قوله فله شيء الأول أنه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعامل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فإن تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه (٤٦) الصفحة بل يريد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجباة وإذ أصبح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العلم (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث أن المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجباة كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث أنه يصح تعليله بصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة ومن حيث أنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوق الشك في بطلانه فلا يبطأ بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد الحكم وإن لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه يان إثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارتفاع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجده ووجه والأصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبرهما ويوفى حظاً من كل منهما ولا يبطأ أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان مجهولاً أي متناوئاً لماهو مجهول عند السامع فنجه استقلاله بسقوطه بنفسه ولا تندى جهالته إلى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتندى جهالته إليه كافي الاستثناء المجهول وقوع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً يبين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل دون العلم وإن كان معلوماً فنجه استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدري أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجباة كما لا يصح تعليل الاستثناء لأنه ليس نصاً مستقلاً بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعامل فيكون ما وراء المخصص معلوماً فيجب أن يبقى العام بحاله فوق الشك في عدم حجته العام فلا يبطأ حجته الثابتة يبين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجه دون وجه فوجب العمل دون العلم فالجواب أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطأ العام وباعتبار الحكم يبطأه والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى إجماعه جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم حجة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فله شيء الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سبق فإن قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلاً لأن كلاً شبيهه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لما منع وهو ضرورة القياس معارضة النص ولما منع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح فعل للشبه الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصص لأجواباً عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه بطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجة العام المخصص عنكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصص إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جواباً عن هذا الإشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل

عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليل فيجب أن يبطأ العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تنسلكم بزمعكم توجب الجباة أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة لأن مقتضى القياس تخصيصه يخص وأما فلا) فإن المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يعامل فيبقى العام في الباقي حجة وإن عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياساً وما لا فلا فلا يبطأ العام باحتمال التعليل (نظرونا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهروا من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام لثبوت النسخ في بعض آخر قياساً صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود مترخياً عن ورود العام فإنما يجعله ناسخاً لا لخصصاً على ما سبق (فإن العام الذي نسخ بعض

ماتوا ولا ينسخ بالقياس لأن القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لأنه ذو نفع لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لأنه بين أن له مدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الإستهانة والنسخ والتخصيص (نظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد شئ من أرباع عبد بن الإلهذا بحصة من ألف يطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالخصصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد في المسئلة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في (٤٧) ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في

حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبد الله هذا حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بمحضه من الثن المقابل هما والبيع بالخصصة ابتداء باطل للجهة وإنما قلنا ابتداء لأن البيع بالخصصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر يبيع بشرط غلاف مقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبد بألف فبات أحدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصة) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل

توجب جهالة العام فإن قبل التخصيص اذ لم تدر لك علة فاحتمال التعديل باق على ما هو الأصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلم من التراحم بعدما تعينت لا يدري انما في أي قدر من أفراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبتلآن حجة قلنا لا يلزم بوجوب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت يقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقيناً (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لأنه دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستتبط من المخصص يبين أن قدما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كأن النص المخصص يبين أن قدما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه يضاهي القياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الأفراد وقد يقال لأن الأصل الذي يستدل به القياس لا يصلح مبنياً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من أفراد فكذلك القياس المستتبط منه لا يصلح مبنياً للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم تناول الشيء من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له والى تصور كونه مخصصاً فقدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصاً لذلك العام بل إذا خص العام بقضى صار ظاهراً لجواز تخصيصه بالقياس وإن كان مستنداً إلى أصل لا يتناول شيئاً من أفراد العام (قوله) فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد شئ من أرباع عبد بن الإلهذا بحصة من ألف يطل البيع لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالخصصة ابتداء ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد في المسئلة الأولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في (٤٧) ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبد الله هذا حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بمحضه من الثن المقابل هما والبيع بالخصصة ابتداء باطل للجهة وإنما قلنا ابتداء لأن البيع بالخصصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر يبيع بشرط غلاف مقتضى العقد وهو أن قبول ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبد بألف فبات أحدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصة) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل

التسليم فنسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ يتبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالخصصة لكن في حالة البقاء وأن تغير فسد لأن الجملة الطارة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبد بألف على أنه بالخيار في أحدهما صرح أن علم عمل الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لافي الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فإذا جعل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها للتخصيص أن للتخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه هنا العبد الذي فيه الخيار داخل

في الإيجاب لا الحكم على ما عرف فوحيث أنه داخل في الإيجاب يكون رد بغير الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رد بغير الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له بيان يكون كال تخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم (٤٨) محل الخيار وثمة يصح البيع والإفلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن

الإيجاب) لورود الإيجاب على العبدین لافي الحكم لما عرفت فی موضعہ من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لالسبب عن الإنعقاد علی ماسيجی. تحقیقه فی فصل مفهوم الخالفة (قوله) وهذه المسئلة علی أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون عمل الخيار والثمن كلاهما معلومین أو عمل الخيار معلوما والثمن مجهولاً أو بالعکس أو كلاهما مجهولین مثال الأول باع سائماً وغائباً بألفین كلاً منهما بألف صفقة واحدة علی أن البائع أو المشتري بالخيار فی سائمته أيام مثال الثاني باعهما بألفین علی أنه بالخيار فی سائمته الثالث باعهما بألفین كلاً منهما بألف علی أنه بالخيار فی أحدهما مثال الرابع باعهما بألفین علی أنه بالخيار فی أحدهما من غیر تعیین ثمن كل واحد ولا مافی الخيار فرعاية شبه النسخ أعنی كون عمل الخيار داخلاً فی الإيجاب تقتضي صحة البيع فی الصور الأربع لأن كلاً من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع یباع واحداً فلا يكون یباع بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنی كون عمل الخيار غیر داخل فی الحكم تقتضي فساد البيع فی الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد فی الأولى مع جهالة الثمن فی الثانية وجهالة المبيع فی الثالثة وجهالة الثمن فی الرابعة فرعاية الشبهین صح البيع فی الصورة الأولى دون الثالثة الباقية أعنی صح فی الأولى رعاية شبه النسخ ولم یصح فی البواقی رعاية شبه الاستثناء وجه الاختصاص أن معلومیة عمل الخيار والثمن ترجع جانب الصحة فیلزم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة عمل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجع جانب الفساد فیلزم شبه الاستثناء وقد یقال أن فی كل من الصور عملما بالشبهین أما فی الأولى فلا شبه الاستثناء أيضاً یوجب تحتمها لكونه استثناء معلوماً وأما فی الثانية فلا شبه النسخ یوجب لزوم العقد غیر عمل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء یوجب فساداً فلا یثبت الجواز بالشك وأما فی الآخرين فلا شبه الاستثناء یوجب فساد العقد وشبه النسخ یوجب انعقاده فی العبدین فلا یعتقد بالشك وفیه نظر أما أولاً فلا نفع فی شبه الاستثناء أن عمل الخيار غیر داخل فی الحكم فیکون هذا الإعتبار غیر مبیح فیکون قبوله شرطاً فاسداً مفسداً للبيع ومعلومیة الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاهتمام فی صورة جهالة الثمن وحده وجهالة الفساد مع أنه معلوم وأما ثانياً فلا الأصل فی المقود هو الإنعقاد والجواز إذ لم یوضع فی الشرع إلا لذلك فعلی ما ذكره یلزم أن لا یثبت الفساد فی شيء من الصور لأنه لا یثبت بالشك (قوله) ولجهة المبيع أو الثمن) فان قیل جهالة الثمن طارئة بعراض الخيار بعد حصة التسمية فلا تمتع الجواز. کانی یسأل عن المدبر أوجب بان حکم العقد لا ندم فی عمل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزماً عندنا من كل وجه لأن العقد لا یعتقد إلا بحکمه فصار الإيجاب فی حق الحكم فی عمل الخيار بمنزلة النعم کافی یسأل الحرفیق الإيجاب فی حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الإيجاب تناولهما وإنما تمتع الحكم فیهِ بضرورة صيانة حقه لا بنص قائم بمنع ثبوت الحكم فیهِ الثابت بالضرورة لا یظهر حکمه فی غیر موضع الضرورة فیسقی الإيجاب متیناً ولا له فیها وراءه الضرورة کذا فی شرح التقریم وقیل عمل الخيار لا یدخل تحت الحكم فیصير الثمن مجهولاً من الابتداء بخلاف المدبر فإنه یدخل فی العقد والحکم جميعاً لأنه قابل بقضاء القاضي ثم ینخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله) ولم یعتبرنا) إشارة إلى جواب سؤال تقریرہ أن النسخ فی الصورة الأولى ینبغی أن یکون

يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذلك بألفين هذا بألف وذلك بألف مائة وقاعدة على أنه الخيار في ذلك والثالث أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوما فلوراعينا كونه داخلا في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيعا لحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع بصير شرط لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهاة المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا التبيين وقتلنا إذا كان محل الخيار

أثبتته بجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء. وإذا كان كل منهما معلوماً بصفه البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر فاسداً هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد هو أن يقول ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحرو والعبد بالفحفة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن الحزغ غير داخل في البيع أصلاً فيصير كالاستثناء بلا مشافهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط لقبول المبيع

فاسداً بناء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قبول ما ليس بجميع شرط القبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع لا نأهوا باعتبار شبه الاستثناء لأنه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلاً في الإيجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فإنه ليس بمبيع أصلاً والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والتمن جبه كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاجه كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية شبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي إما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وإما عاماً بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون العام عاماً بصيغته فقط إذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط إيمان أن يتناول مجموع الأفراد إيمان أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد إيمان أن يتناول على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الأفراد حيث ثبت للأحاد إنما ثبت لأنه داخل في المجموع كالرهن اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العام له مثل الرهن دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوماً جمع قائم كصوم جمع قائم والافتعال ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث أنه واحد حتى لو قال الرهن أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولودخله واحد لم يستحق شيئاً فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم إلا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى مثله لا الاستثناء قلت يصح من حيث ان يجيء المجموع لا يتصور بدون يجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم إلا زيدا وهذا كما يصح عند عشرة إلا واحداً ولا يصح العشرة زوج إلا واحداً وليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلودخله واحد استحق درهما ولودخله جماعة معاً أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الأفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أو لافله درهم فكل واحد دخله أو لا منفرداً استحق الدرهم ولودخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئاً ولو دخله متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الأول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما (قوله فاجمع) مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهن أو القوم يصح إطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة إلى ما لا نهاية يعني أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند الإطلاق محتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه حينئذ يكون مبهماً غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرطه ولا ينبغي أن الكلام في الجمع المعروف وأما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر أسماء المجموع والافتقار إلى الرهن اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل أن المعرفة باللام من المجموع وأسمائها جميع الأفراد قلت وأكثرت وإن كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهن أو للعشرة فادونها كجمع القلة مثل

(فصل في ألفاظه وهي إما عام بصيغته ومعناه كالرجال وإما عام بمعناه وهذا إما ان يتناول المجموع كالرهن والقوم وهو في معنى أجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتي في فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتي أولاً فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً) فقوله يطلق على الثلاثة فصاعداً أي يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرهن على كل عدد معين من الثلاثة فصاعداً) مالا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلاً أو عشرة عبيد فقال عبيدي أحرار يعنى جميع العبيد وليس المراد أنه محتمل الثلاثة فصاعداً فان هذا ينافي معنى العموم

المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لطلق الجمع وإن هذا الوضع لاشك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقته وإن الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وإن مدلوله الاستفراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام (قوله لأن أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والعقلاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أن اثنتان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتسمكوا بوجوه الأول قوله تعالى فإن كان له أخوة والمراد اثنتان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا حتى أن الميراث للأختين الثلثين كالأخوات وفي الوصية للثنتين ما أوصى لأقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صفت قلوبكما أي قلبا كإدما جعل أقل لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثل حجة من الغوى فكيف من النبي عليه السلام وتسمك الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة بإجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما تسترف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل ومما فلا وهم فعلوا وأيضا ما فارق الاثنتين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفي الجمع عن الاثنتين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لأن أسماء الأعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولأنه يصح جاءني زيد وعمر والعلمان ولا يصح المألون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الأول فبأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنتين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنتين حكم الجمع أما الاستحقاق فلأنه علم من قوله تعالى فإن كانتا أي من يرث بالأخوة يعني الأخنتين لأب أو أم وأب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك أن للاثنتين حكم الأخوات في استحقاق الثلثين مع أن قرابة الأخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قرابة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى فلذلك مثل حظ الأنثيين فإنه يدل على أن حظ الإبن مع الإبنة الثلثان فيكون ذلك حظ الأنثيين أعني البنتين ثم لما كان هذا موهما أن النصب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فإن قلت ذهب أنه يعلم أن حظ البنتين مع الإبن مثل حظهما للبنتين لكون من أي يعلم أن حظها ذلك بدون الإبن قلت من حيث أن البنت الواحد قلما استحققت الثلث مع أخ لها فمع أخ لها بطريق الأولى وأما الحجب فلأنه مسمى على الارث إذ الحاجب لا يكون الاوارثا بالقوة أو بالفعل على أن الحجب بالأخوين قد ثبت بانفاق من الصحابة كإروى أن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الأمر من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فإن كان له أخوة فلامه السدس وليس الأخوان أخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فبارأوا وروى لا أستطيع أن أنقص أمرا كان قبلي وتوارثه الناس وأما الوصية فلأنها ملقحة بالمرث من حيث أن كلامها ثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو أن إطلاق الجمع على الاثنتين مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كالطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وإناله لحافظون مع الاتفاق على أن الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما كثر مثل هذا المجاز

(لأن أقل الجمع ثلاثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فإن كان له أخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صفت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فافوقهما جماعة ولنا إجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع (ولانزع في الارث والوصية) فإن أقل الجمع فيها اثنان (وقوله تعالى فقد صفت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث يحول على الموارث أو على سنية تقدم الامام) فإنه إذا كان مقتضى واحدا يقوم على جنب الامام وإذا كان اثنتين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بمدونة الاسلام) فإنه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وإنما حملناه على أحدهما المعاني الثلاثة لتلايخالف إجماع أهل العربية (ولا تسمك لهم بنحو فعلنا لأنه مشترك بين الثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحدا بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين الثنتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا جمع الاثنين وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما قال من مال قلبه إلى جيبين أو تردديتهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الإجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بأن يحمل على أن للاتين حكم الجمع في الموارد استحقاقا وحجبا وفي حكم الاصطفاة خلف الإمام وتقدم الامام عليها وفي إباحة السفر لهما أو ارتفاع ما كان منيئا في أول الإسلام من مسافر واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار وفي انعقاد صلاة الجماعة بهما وادرك فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الأحكام دون اللغات عن أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع في ج م ع وما يشق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء. وهذا حاصل في الاثنين بخلاف وإنما النزاع في صيغ الجمع وضائرو ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في محور جال ومسلمين وضربوا لافي لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين الثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لأنه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلموا على الثلاثة والأربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قيل أن مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد آخر اسم خاص لثلاث يكون التبع مزاحا للأصل لأن التكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما إذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرة بصير بمنزلة الأصل واعلم أنهم يفرقون في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهرها على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يخص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد والاختار عند المصنف أن العام إن كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الهمط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تقريرا على أنها أقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وإن كان مفردا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظرم وجوه الأول أن الجمع إنما يكون عامًا عند قصد الاستفراق على ما تقرروا حيث أنه حقيقة في جميع الأفراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار الحقيقة لا لزواج في إطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كاسم وأيضاً النزاع في الجمع الغير العام إذا لم يستغرق للجميع لأقل ولا أكثر حيث أنه لا معنى لهذا التفرع أصلاً الثاني أن حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء إنما يكون عند تعذر الاستفراق على ما سياتي وحيث أنه لا عموم فلا تخصيص الثالث أن من قال لقيت كل رجل في البلد أو كلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لا غيرا فاعقلا ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والمعموم عارض باللام والتخصيص إنما يرفع المعموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللام على الاستفراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجمع الأفراد فيصير المعنى لا تزوج امرأته وهو معنى المعموم والاستفراق في النفي وعن الثالث أن الكلام في الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل)

على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين الثنية والجمع لأن المثنى جمع (فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله إن أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (وما في معناه) كالهمط والقوم (إلى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا تزوج النساء إلى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد إلى الواحد

(والطائفة كالفردي) هذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهم قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعروف باللام إذا لم يكن (٥٢) معهودا لأن المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين

(الكل) اعلم أنت لام التعريف أم المبدأ الخارجي أو الذهني ولما لاستفراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة لكن المبدء هو الأصل ثم الاستفراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة أما تعريف المبدأ واستفراق الجنس وتعريف المبدء أولى من الاستفراق لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس غارجا وذنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى بالألف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يجعل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على المبدأ إذا لم يكن عهده قوله ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا فتعين الاستفراق (وتسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام

قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبية على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز لي الواحد في الجمع أيضا نحو أكرم الرجال إلا الجبال وإن لم يكن العالم إلا واحدا (قوله والطائفة كالفردي) يعني أنه اسم الواحد فافرقه بكافه من عباس لأنه اسم لقطة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعني التأني فروع المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة أو أقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفات غالبية كانتها الجماعة الحاقفة حول الشيء فقصد المصنف أنها ليست للجمع كالرطب بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد (قوله ومنها الجمع المعروف باللام) استدلت على عمومها بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين بظاهرو وتقرير الأول أن المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهده يتأني الزمان مثل أدخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتعيين والقيود والإشارة أما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف المبدء وإما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفترق إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفترق إليه وحينئذ ما أن توجد فيه قرينة البعضية كما في أدخل السوق وهو المبدء الذهني أولا وهو الاستفراق احترازا عن جميع بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستفراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف المبدء والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا ونسيلا إذا تمهد هذا فنقول الأصل أي الراجع هو المبدء الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستفراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدوا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستفراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظراً لأنه جعل المبدء الذهني مقدما على الاستفراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بان الاستفراق أعم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام أعني الإيجاب والتدب والتحرير والكرامة وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخراً عن الاستفراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا منوع ولو سلم فنقوض بتعريف المبدء الذهني فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة التكررة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فإن قيل بتعريفه المبدئية في الذهن فيتمييز عن النكرة قلنا وكذلك يمتد في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها لتمييز عن اسم الجنس التكررة مثل رجح رجعي ورجع الرجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستفراق بما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضاً حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستفراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا تعني بالمعهود الذهني الامتثال ذلك مما تاملت القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة واللبص دون الكل واللبهم دون المعين وإذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المتقدم على الاستفراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الأفراد كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فإن قيل المستثنى منه قد يكون

السلام الأئمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش ولم يروه أحد (ولصحة الاستثناء

خاصا

قال مشايخنا هذا الجمع أى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف (٥٣) لأن تزوج النساء بحث بالواحدة

ويراد الواحد بقوله تعالى وإنما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ من زيد للفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لأن تزوج النساء فلان الثمين للنسج وتزوج جميع نساء الدنيا غير يمكن فعه يكون لغوا في قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يعمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لأن الجمعية باق على الكثرة تضمننا فعل هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يعمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل

خاصا اسم عدد مثل عدى عشرة إلا واحدا وأسم علم مثل كسوت يلبس الرأس أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر إلا يوم كذا أو أكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيبت عنه بوجوده الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وأحاديث هذا الجمع الثاني أن المراد أن الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة لا يكون الاستثناء لا خراجا منه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فإن كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد وزيد وصح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراجها الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كإثبات الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدا ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جوع لا أحاد لا نأقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعروف الغير المحصور إنما هو عن الأحاد دون الجمع بشهادة الاستغراق والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو هنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس القطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس بحث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرته أفرادها والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا لأن يشوب العموم حينئذ لا بحث فقط وصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا ثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة الكثرة يخص في الإثبات كما إذا حلف بركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في التثنية مثل لا تمحل لك النساء أى واحدة منها فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الصدقة للجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الأحاد بالأحاد لا يثبت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا ما نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمتطلب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أى الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا معنى أنه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول نضر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع فعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحل على الواحد ولقاتل أن يقول لم لا يجوز أن يعمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهده وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله مجاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفرادهم من حيث أنها حاضرة في الذهن حينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى في شئ من الصور المذكورة والصحيح في إثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التسليم بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقوله فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى فخر الإسلام) عبارته أن مثل لا تزوج النساء لا

اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وباطل الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار لأننا إذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا إلى آخره

أشترى الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لأننا إذا أبقيناها
 جمعا لفظا حرف العهد أصلا وإذا جعلناها جناسا بفتح اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع في الجنس
 من وجه فكان الجنس أولى (قوله قطع من هذه الأبحاث) لاشك أن حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد
 أو الاستفراق حقيقة ولا مساس للخلف إلا عند تعذر الأصل ولهذا لو قالت خالفت على مافى يدي من
 الدرهم ولا شيء فيها لزما ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه إلا بام أو الشهور يقع على العشرة عتده وعلى
 الأسبوع والسنة عتدهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلذا قالوا في قوله تعالى لا تدرکه إلا بصر
 أنه للاستفراق دون الجنس وأن المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أى فى الشمول ورفع الإيجاب
 السلبى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أى شمول النفي لكل
 أحد فيكون سلبا كلياً لا يقال كأن الجمع المعرفة باللام فى الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى
 النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلالا للعباد إن الله لا يحب السكاكين وإن الله لا يهتدى
 القوم الفاسقين لأننا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه للجنس والجنس فى النفي يعم وقد يجاب عن الآية
 بأنها لاتعم الأحوال والأوقات وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله صحة
 الاستثناء) كقوله تعالى إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك فإن قيل صحة الاستثناء متوقفة
 على العموم فاثبات العموم هادور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير
 فيكون استدلالا بالاستعمال والإجماع (قوله واختلف فى الجمع النكر) لاشك فى عموم معنى انتظام
 جمع من المسميات وإنما الخلاف فى العموم بوصف الاستفراق فالأكثرون على أنه ليس بعام لأن رجالا
 فى الجوع كرجل فى الوحدا يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل
 وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستفراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله
 لقد ساء لآلهتهم لئلا يمكن للاستفراق لكان للبعض وقالوا لا به إلا نزاع فى صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن
 فى حمله على مادون الكل إجمالا استواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لثيقته
 أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على
 كل مرتبة من مراتب المجموع لحمله على الاستفراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الأول
 إننا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نفيه عن الثانى فى عدم اعتبار الاستفراق لا يستلزم
 اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدرة المشتركة بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة
 بالترجيح على أن الحمل على القدرة المشتركة إهمام كافى رجل لإجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم
 يعلم تعيين عتده وما ذكركم من الجمع بين الحقائق إن أراد به أنه موضوع لكل مرتبة وضاع على حدة ليكون
 مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو
 قول بعدم الاستفراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرفة باللام إذا لم يكن للعهد
 الخارجى فهو للاستفراق إلا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كفى قولنا الإنسان حيوان ناطق أو
 للمعبود الذهبى كفى أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعبود الذهبى وهو الخبز والماء
 المقدر فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية
 فكانه أراد بالمعبود الذهبى المقدم على الاستفراق ما لم يسبق ذكره كقوله لك الغلام قد دخلت البلد وتم
 أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معبود خارجى لكونه إشارة إلى معين
 (قوله كقوله تعالى إن الإنسان لى خسر) لا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة أى الذى سرق
 واتى سرقته به بالثاين على أن المراد باللام هنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع مافى المثال

فلم من هذه الأبحاث أن
 ما قالوا أنه يحمل على الجنس
 مجازا مقيد بصور لا يمكن
 حمله على العهد والاستفراق
 حتى لو أمكن حمل عليه كفى
 قوله تعالى لا تدرکه إلا بصر
 فان علماءنا قالوا أنه لسلب
 العموم لا لعموم السلب
 لجعلوا اللام لاستفراق
 الجنس (والجمع المعرفة
 بغير اللام نحو عبيدى
 أحرار عام أيضا لصحة
 الاستثناء واختلاف فى الجمع
 النكر والأكثر على أنه
 غير عام وعند البعض عام
 لصحة الاستثناء كقوله
 تعالى لو كان فيهما آلهة
 إلا الله لقد ساء لآلهتهم
 حملوا إلا على غيره ومنها
 المفرد المحلى باللام إذا
 لم يكن للمعبود كقوله
 تعالى إن الإنسان لى خسر
 إلا الذين آمنوا وقوله تعالى
 والسارق والسارقة إلا أن
 تدل القرينة على أنه
 لتعريف الماهية نحو أكلت
 الخبز وشربت الماء وإنما
 يحتاج تعريف الماهية إلى
 القرينة لما ذكرنا أن
 الأصل فى اللام العهد ثم
 الاستفراق ثم تعريف
 الماهية

(ومنها النكرة في موضع التي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه القسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء. فلم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في (٥٥) الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو

قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط إذا كان أي الشرط) مثبتا عام في طرف الثاني فإن قال إن ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لأن البين (المنع هنا) اعلم أن البين إما للحمل أو للنسب في قوله إن ضربت رجلا فعبدي حر البين للنسب فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف الثاني وإنما قيد بقوله إذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيًا لا يكون عاما كقوله إن لم أضرب رجلا فعبدي حر فعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحول أجالس إلى أرجالا عامة لأنه إن جالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك أو قول معروف الآية وإنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تتكفوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا

الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أي ومن أفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه الثاني بأن ينسحب عليها حكم التي فيها بالعموم ضرورة أن انتفاء فرد معين لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع الثاني إلى الوصف فلا تعميم مثل ما في الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كافي ما من رجل أو لرجل في الدار فهو للعموم قطعًا ولهذا قال صاحب الكشاف إن قراءة لارب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوز واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الأول فلأن قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيث بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأتم معترفون بذلك فهو لإيجاب جزئي باعتبار أن تعليق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض أفراد ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئًا من الكتب على أنه سلب كلي ليستفهم به بالإيجاب الجزئي إذا لإيجاب الجزئي لأن في السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال بالإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن السالبة وبالعصية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعا فلم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيدًا وللإشارة إلى هذا التقرير قالوا لكلمة التوحيد دون أن يقولوا ولقولنا لا إله إلا الله وألصقة الاستثناء فإن قلت لما فسرته الإله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه نفع للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كالإله لا ينبغي أن الاستثناء هنا بدل من اسم لعل المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود أو في وجوده لا إله فإن قلت هلا قدرت في الإمكان ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لحط المشركين في اعتقاد تعدد الإله في الوجود لأن القرينة وهي نفي الجنس إنما تدل على الوجود دون الإمكان ولأن التوحيد هو بيان وجوده ونفي إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفراغا واقعا موقع الخبر لأن المعنى على نفي الوجود عن الخفوسى الله تعالى على نفي مفارقة الله عن كل إله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد أن الشرط في مثل أن قلت فعبده حرا أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فإن كان الشرط مثبتا مثل أن ضربت رجلا فكذا فهو يمين للنسب بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وإن كان منفيًا مثل أن لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا ولاشك أن النكرة في الشرط مثبتة خاص بفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض الخصوص والإيجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس للعموم النكرة في موضع الثاني (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا فالعالم ليس بما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحدنا هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد أو استدلال على عمومها لو جهن الأول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أدنى القطع بأن هذا الحكم عام في كل عبدة مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشق لأن قوله لا يجالس إلا عالما معناه لا رجلا عالما فيعم العموم العلة) فإن قوله لا يجالس إلا عالما للعموم العلة ومعناه لا يجالس إلا رجلا

من أن اجمع المعروف باللام علم في النبي والاثبات فيجب عموم الملة ليلانم عموم الحكم وفي هذه إشارة إلى
 الرد على من زعم أن عموم التكررة الموصوفة تختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالتكررة المستثناة من النبي الثاني
 أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة أو لم يذكر مشعر بأن ما أخذ اشتقاق الوصف علة لذلك
 الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عموم ويدل
 على هذا الأصل أنه لو حذف لا يجالس إلا رجلا بحيث يجالس رجلين ولو حذف لا يجالس إلا رجلا علالم
 بحيث يجالس عالين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل حكمه إنما يؤخذ من صدر
 الكلام وهذه التكررة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النبي لأن المعنى لا يجالس رجلا علما ولا
 رجلا جاهلا ولا غير ذلك إلا رجلا علما ولا يخفى أن هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس إلا رجلا الوجه
 ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن التكررة إذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول
 واحدا وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورة مستثنى وتحقيق ذلك
 أن في التكررة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا يجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحث بمجاسة
 رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض
 الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل
 ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بأن القصد في مثل ثمرة خير من جرادقوا أكرم
 رجلا لامرأة إلى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا علما
 وواله لا يجالس رجلا علما ويحصل البر بمجاسة واحدة فالحاصل أن التكررة في غير موضع النبي قد تم بحسب
 اقتضاء المقام إلا أنه يكثر في التكررة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فإن قلت قد
 صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون غاصا وعاما من حيثين قلت ليس المراد الخاص هنا الخاص
 الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصور أو لو احدهل الإضافي أى ما يكون متناو لا لبعض ما تناوله لفظا آخر لا
 لمجموعه فيكون أقل تناو لا بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم
 وأولات الاحمال كل منها بالنسبة إلى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب أن التخصيص
 يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل
 العشرة (قوله والتكررة في غير هذه المواضع) أى النبي والشرط المثلث والوصف بصفة عامة تختص لأنها
 موصوفة للفرد فلا تتم إلا بدليل بوجوب العموم ولا يخفى أن التكررة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل
 والتكررة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علبت نفس وقولهم ثمرة خير من جرادقوا فغير هذه
 المواضع مع أنها عامة ثم التكررة إذا كانت خاصة فإن وقعت في الإنشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة
 من غير تعلق لامرزا تدها معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات
 كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تنبجوا بقره فانه إنشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث واشتريت وإن
 وقعت في الأخبار مثل رأيت رجلا فهي لإثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع
 وجعله مقابلا لمطلق باعتبار اشتباهه على قيد الوحدة وقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد
 الوحدة للقطع بأن معنى أن تنبجوا بقره ذبح بقره واحدة ومعنى فتح برقية اعتاق بقره واحدة فكان المراد
 أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر
 ولهذا فسر المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة الحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك
 من غير تعيين وأما التراجع في عموم التكررة في الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظي لأن اللغتين بالعموم لا يريدون

علما فإن أظهرنا الموصوف
 وهو الرجل ونقول لا يجالس
 إلا رجلا علما كان عاما
 أيضا (فان قيل التكررة
 الموصوفة مقيدة والمقيد
 من أقسام الخاص قلنا هو
 خاص من وجه عام من
 وجه) أى خاص بالنسبة
 إلى المطلق الذي لا يكون
 فيه ذلك القيد عام في افراد
 ما يوجد فيه ذلك القيد
 (والتكررة في غير هذه
 المواضع خاص لكشها
 تكون مطلقة إذا كانت
 في الإنشاء) ونحو قوله تعالى
 ان الله يأمركم أن تنبجوا
 بقره (ويثبت بها واحد
 مجهول عند السامع إذا
 كانت في الأخبار نحو رأيت
 رجلا

شمول الحسب لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير وفي مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحير بريقة تحير كل رقية بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أي بقرة كانت وتحير رقية أي رقية كانت فان سمي مثل هذا عاما قمام أو إقلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو ألقاه كذا عاما مع أنه من هذا القليل فان جعل مستغرا فكل نكرة وكذلك في الإقلاحة الصوم (أقوله فإذا أعيدت نكرة) لما بجر السلام إلى ذكر النكرة وإفادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول والمرقة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول أمام كيفية من التذكير والتعريف أو بدونها وحيث يكون طريق التعريف هو اللام أو الإضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أو لا إماما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إماما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكما أن ينظر إلى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للأول وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وإن كان معرفة فهو الأول حمل له على المعهود الذي هو الأصل في اللام أو الإضافة وذكر في الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للأول والافعية لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلًا في الكل سواء قدم أو أخر ومثل لإعادة المعرفة نكرة بقول الحاسي، صفحنا عن بني ذهل، وقلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجعن قوما كالذي كانوا، مع القطع بأن الثاني عين الأول وفيه نظر أما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد الأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلان إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم أن المراد أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القران والافتقار تعدد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لازل عليه آية من رب قبل أن الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعدد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إليك إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعدد المعرفة معرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالغن مصداقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعدد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى إنما إلهكم واحد ومثله كثير في السلام كقوله هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فأبت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحامسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني أن المعرفة مثل النكرة في حالتها إعادة معرفة والإعادة نكرة في أنها ان أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وإن أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني غير الأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسمه في الشرح بما ذكرنا دعاه لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه السلام أنه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحامستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فتسكير يسرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثاني مغاير للأول بخلاف العسر وقد قال نثر الإسلام فيه نظرو وجوهه بان الجلة الثانية ههنا

فإذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين) أي إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأول وإن أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول فالمعتبر الثاني عين الأول فالمعتبر تذكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

وأن أقر بالف مقيد
بصك مرتين يجب الف
وأن أقر به منكرا يجب
الفان عنده) أى عند أبى
حنيفة رحمه الله (إلا أن
يتحد المجلس) فالاقسام
العقلية أربعة ففي قوله
تعالى كأرسلنا إلى فرعون
رسولا فقصى فرعون
الرسول أعيدت النكرة
معرفة وفي قوله تعالى
إن مع العسر يسرا أعيدت
النكرة نكرة والمعرفة
معرفة وظهير المعرفة التى
تعاد نكرة غير مذكور
وهو ما إذا أقر بالف
مقيد بصك ثم أقر فى
مجلس آخر بالف منكرا
لا رواية لهذا ولكن
ينبغي أن يجب ألفان
عند أبى حنيفة رحمه الله
تعالى (ومنها أى وهى
نكرة تتم بالصفة فإن قال
أى عبيدى ضربك فهو
حر فضر به عتقا وإن
قال أى عبيدى ضربه
لا يعتق الا واحد قالوا
لأن فى الأول وصفه
بالضرب فصار عاما وفى
الثانى قطع الوصف عنه
وهذا الفرق مشكل من
جهة النحولان فى الأول
وصفه بالضاربة وفى
الثانى بالضرورية

تأكيد الاول لتقر به فى النفس وتمكينها فى القلب لأنها تكرر صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر
كما لا يدل قولنا إن مع زيد كتابا على أن معه كتابين فأشار إليه المصنف بقوله والأصح
أن هذان قيد (قوله) وإن أقر بالف) يعنى لو أدار صكاً على الشهود فاقروا عنده مرتين أو أكثر بالف فى
ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثانى هو الأول لكونه معترفاً بالمال الثابت فى الصك فإن لم يقيد
بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فتعد أبى
حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط معاودة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم معايرتهما
لهما فى رواية وهذا بناء على أن الثانى غير الاول كما إذا كتب لكل الف صكاً وأشهد على كل صك شاهدين
وعندهما لم يلزمه الألف واحد دلالة العرف على أن تكرر الإقرار لا كيداً للحق بالزيادة فى الشهود وإن
اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقاً على تخريج الكرخى لأن للمجلس تأثيراً فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها
فى حكم كلام واحد وإنما قد ناكل من الإقرارين بكونه عند شاهدين لا بكونه أقر بالف عند شاهد واحد بالف عند
شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقاً كذا فى المحيط بقی صورتان
إحدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بالف فى هذا الصك فينبغى
أن يكون الواجب ألفان اتفاقاً لأن النكرة أعيدت معرفة والأخرى أن يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين
ثم فى مجلس آخر بالف منكرا عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللازم
عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على أنهم معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايراً للاول
(قوله) ومنها أى وهى نكرة تتم بالصفة) يريد بها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقتل إلى الفرد
كسائر النكرات وإنما تتم بعموم الصفة كما سبقت فى لا يكلم إلا رجلاً علماً وتذكيراً حال الإضافة إلى
النكرة ظاهراً وأما عند الإضافة إلى المعرفة فغناء أنها لواحد منهم يصلح لكل واحد من الأحاد على سبيل
البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا التبع التحوى لأن الجملة بعدها
قد تكون خبراً أو صلة أو شرطاً وقد صرحوا فى قوله تعالى ليلوكم أيكم أحسن عملاً أنها نكرة وصفت بحسن
العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء فى أنها مبتدأ أو أحسن عملاً خبره والأظهر أن عومها بحسب الوضع
للفرق الظاهر بين اعتق عبد من عبيدى دخل الدار وأعتق عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها
بعود الضمير المفرد إليه مثل أى الرجل أنك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد وأمر وضعف جبر بان ذلك
فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله) فإن قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضر به) جميعاً
معاً أو على الترتيب عتقوا جميعاً وإن قال أى عبيدى ضربه فهو حر فضر بهم جميعاً لا يعتق إلا واحد منهم وهو
الاول وإن ضربهم على الترتيب لعدم المزامح والإلحاق لى إلى الاولى نزول العتق من جهة وجه الفرق أنه
وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لآلى
النكرة التى تناولها أى وإنما لم يعتقوا جميعاً ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر
والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معاً لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يمتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها
معاً عتقوا جميعاً لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل
الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فإن المقصود معرفة جلاذتهم وذلك إنما
يحصل بعمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب
كما فى أى ضربك (قوله) وهذا الفرق مشكل من جهة النحول (لأنه) إن أردت بالوصف التبع التحوى
فلا تمت فى شي من الصورتين إذا الجملة صلة أو شرط لأن إياها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وإن أردت
الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى صورتين لأنها كما وصفت فى الاولى بالضرارية للمخاطب ووصفت فى

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول (الا الواحد المتكرر في الاول) أى في قوله أى عبيدى ضربك فهو حر (ما كان عتقه) أى عتق الواحد المتكرر (معلقا بضره مع قطع النظر عن الغير فيعتك كل واحد باعتبار أنه واحد مفرد خفيئذ (٥٩) لا يتصل بالواحد قول لم يثبت هذا)

أى عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض لبطل) أى الكلام (بالكلية وفي الثاني وهو قوله أى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويختير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو اياها بديع فقد ظهر) هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بذاغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فبدل على العموم (ونحو كل أى خبر تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يمكن من كل كل واحد بل اكل واحد لكن يختير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك) فان المراد بعض مخصوص من المتأقنين (ويقع عامافي العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا فمين شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشا الكلى يعتق الكلى عند ماعلا بكلمة العموم

الثانية بالمضروبية والقول بأن الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكما لا يرى أن يوافقا إذا قال والله لا أقربك الا يوما أقربك عام بعموم الوصف مع أنه مستدل بخير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الضرب قائم بالضارب فلا يكون بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يضر اليوم عاما به وأيضاً المفْعول به فضلة لثبوت ضرورة بقدر هافلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفْعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما اولافلان الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الإضافيات بالمضامين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج إلى المفْعول به في العقل والوجود شيعا إلى المفْعول فيه في الوجود فقط فانصاله بالاول أشد وأثر المفْعول به ههنا انما هو في بطلان الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم للفاعل أيضا ضروري فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكد ما (قوله وهن فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله أن بالواحد متكرر في الصورة الأولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامرجح لا ذلا أولو به البعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد مفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضره لأن الكلام لتخيير المخاطب في تعينه فتحصل الأولو به ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفْعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما اولافلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى عبيدى وطئت بك أو عضه كليك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب خفيئذ ينبغي أن لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الأولى بعينه لجواز أن يعتق كل واحد منفردا بالمضروبية كافي الضاربة وأما ثالثا فلاننا سلم في الصورة الأولى عدم أولو به البعض مطلقا بل إذا ضربه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولو به البعض عتق كل واحد لجواز أن يعتق واحد منهم ويكون الخيار إلى المولى كافي الصورة الثانية وكما إذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام اعتاق واحد ويكون خيار التعيين إلى المولى فان قلت كون أى الواحد إنما يوضح في المضاف إلى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما إذا أضيف إلى الشكوة فقد يكون للآخرين مثل أى رجلين ضرباك أو أجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام في أى عبيدى ضربك أو ضربته (قوله ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والا لكان تعان ذوى العقول لأن معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا إلى الأفراد ومعنى من في الدار أن يذق الدار أم غمر وإلى غير ذلك فعدل في الصورتين إلى لفظ من قطعا للتطويل المتسر والفصيل المعتذر وأما الآخرين فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كافي قوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك يجمع الضمير وافراده نظر إلى المعنى واللفظ فانه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد لا محالة لجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما يكتب في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقهم الا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

ومن الليان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لأن من للتبعض إذا دخل على ذى أبعاض (كأني كل من هذا الخبر ولا نه متيقن) أى البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعض فظاهر وان كان لليان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة (فوجب رعاية

والأخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من في التبعض هو الشائع الكثير حيث يكون مجروراً إذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجع البيان كافي من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة إضافة المشية إلى ما هو من أفعال العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من شاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فأنما ترجع العموم وكون من للبيان قصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبعض بخلاف الثاني وقد يقال أن العموم هنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لأكلة من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرده المصنف تقريره أن من يحتمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فيحمل من على التبعض أخذاً بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك في من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبعض من بأن يمتنع كل واحد لأنه لما علق عتق كل لشيء مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن الخطاب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لأن من شاء الخطاب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء الخطاب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشية بكل على الإفراد أمر باطل لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبعض وهنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحيث نلنا أن التبعض متيقن وهو ظاهر (قوله) ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل في قوله تعالى فأفرؤا ما نيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما نيسر عملاً بالعموم كافي قولهم إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حر فلتأبنا الأمر على التيسر دل على أن المراد ما نيسر بصفة الإفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع يتقلب متمسراً (قوله) وقدم وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عاوم من للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشرع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو أن من التبعض فيجب أن يكون ما شئت بعض الثلاث (قوله) وهما يمكن أن ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصص أصلاً لأن قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد أنهما لا يقبلان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المرفع باللام ومن وما وذا ذكر شئ الأمتوخة للإسلام أن كلمة كل تحمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البذل (قوله) فإن دخل الكل) يعني إذا أضيف لفعل كل إلى التكرار فهو لعموم أفرادها وإذا أضيف إلى المعرفة فالعموم أجزائها فيصح كل رجل يشبه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال يصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله) فدخل عشرة معاً) إنما قال ذلك لأنهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس دخلاً أو لا لكونه مسبقاً بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق (قوله) فكل) أي كل واحد من العشرة الداخلين معاً أول بالنسبة إلى المختف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أو لا يجب أن تعتبر إضافة إلى الداخل ثانياً لا إلى من ليس بداخل أصلاً (قوله) بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أو لافله ألف فدخله عشرة معاً لم يكن لهم ولا الواحد

المسئلة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار (بعض) أي كل واحد منع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيمتنع كل واحد مع رعاية التبعض بخلاف من شئت فإن الخطاب أن شاء الكل فبيئته الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعض وهذا الفرق والفرق الأخير في أي ما تفردت به (ومنها ما في غير العقلاء) وقد يستعار لمن قال أن كان ما في بطنك غلاماً فانت حر فقلت غلاماً وجارية لم تعتق لأن المراد الكل وإن قال طلق نفسك من ثلاث ماشئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقدم وجههما، ومنها كل وجميع وهما يمكن في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فإن دخل الكل على التكرار فالعموم الأفراد وان دخل على المعرفة فليجمل مجموع قالوا عموه على سبيل الإفراد أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا إذا دخل على التكرار (فإن قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف بخلاف من دخل

وهنا فرق آخر هو أن من دخل أولاً على سبيل البدل فاذا أضاف الكل إليه اقتضى عموماً آخر ثلاثاً يلفو فيقتضى العموم في الأول فيتعذر الأول) وهذا الفرق قد تفرده أيضاً وتحقيقه أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد من هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن أولاً يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولاً فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولاً فافتضى التعدد في المضاف إليه وهو من دخل أولاً فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي لأن الأول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة إلا المتخلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع) فإن قال جميع (٦١) من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا

فدخل عشرة فلهم نقل واحد إن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير جميع مستعار الكل كذا ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى في أصوله ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحتمل على الحقيقة وإن اتفق فرادى يحتمل على المجاز لأنه في حال التكلم لابد أن يراد أحدهما معينا وإرادة كل واحد منهما معينا تنافي وإرادة الآخر حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فأقول معنى قوله أنه مستعار لكل أن الكل لإفرادى يدل على أمرين أحدهما استحقاق الأول للفعل سواء كان الأول واحداً أو جمعا والثاني أنه إذا كان الأول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلاً تاماً فهنا يراد الأمر الأول حتى يستحق الأول للفعل سواء كان واحداً أو أكثر ولا

منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهما لم يتحقق أحد دخول أولاً ولا يجوز أن يجعل من استعارة عن الكل أو الجميع ليكون لكل منهم ونقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدوا عموم من إتماماً لثبوت ضرورة إيهامه كالتكرار في موضع النفي فلا مشاركة فصحح الاستعارة (قوله) وهنا فرق آخر (حاصله أن الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو هذا المعنى لا يتعدى عند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجازاً للسابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالتخلف ليجري فيه التعدد فصحح إضافة الكل للأفرادى إليه فعلى هذا يجب أن يكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة لكانت معرفة لكن كل لشمول الأجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولاً فلهم كذا فاجب أن يكون للجموع ونقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضى في صورة الدخول فرادى أن يستحق الفعل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز أخصى السابق بالنسبة إلى المتخلف وليس كذلك لتصریحهم بأن النقل للأول خاص فيمكن الجواب بأن قيد عده المسبوبة بالغير مراد فلا يصدق إلا على الأول خاصة وما يجب التنبيه له أن أولاهما ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قوهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أو أمثلاً اسم لذلك (قوله) فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولاً (أعلم أن المشروطة للفعل في مسائل تقيد دخول الحصن بقيد الأول إما أن يكون مذكوراً بمجرد لفظ من أو مع إضافة الكل أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث أمان أن يكون الداخل أولاً واحداً أو متعدداً ما أوعى على سبيل التعاقب يصير تسعة فإن كان الداخل واحداً فلفظ كل كالنقل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلا في هذا التفصيل للتشجيع وإظهار الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولاً فالأول واحد أولى لأن الجملة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعدداً فإن دخوله ما عدا الشيء فله في صورة من دخل لكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل وللجموع ونقل واحد في صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فإن عمومه على سبيل الانفراد كما مر وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنقل للأول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلا أنه يحتمل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجملة في دخوله وحده أقوى فهو بالنقل أخرى كذا ذكره فخر الإسلام واعتراض عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معاً استحقوا النقل لعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملاً بمجازه كما إذا لم يدخل إلا الواحد وأجيب بأنهم إن دخلوا معاً يحتمل على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحتمل على المجاز وزوده صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز تأمها بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وهنا

يراد المعنى الحقيقي ولا الأمر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً وذلك لأن هذا الكلام للتعريض والحث على دخول الحصن أولاً فيجب أن يستحق السابق للفعل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النقل فالقريظة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضاً دلائل على أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً بل الكلام دال على أن للجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله إن السابق يستحق النقل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً فإن دخل منفرداً أو مجتمعاً يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعاً ليس لأنه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

(مسئلة حكاية الفعل لان الفعل المحكى عنواقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك
فيتأمل فان ترجع بعض المعاني (٦٢) بالرأى فذلك لان ثبت التساوى فالحكم في البعض بثبت فعله عليه السلام وفي البعض

قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجاز كيقال قتل اسدوا يراد به سبع أو رجل شجاع حتى يمد مثلاً بايها كان إذ لو أريد حقيقة الجمع يستحق الفرد ولو أريد مجاز لم يستحق الجمع فقلوا واحداً بل يستحق كل واحد فقلنا تماماً كما إذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الإشكال أورد المصنف كلاماً حاصله أن الجمع هنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي أن هذا السلام للتشجيع والتعريض على الدخول أولاً على ما ذكرنا وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل أولاً حتى يستحق كل واحداً كالنفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولاً لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من أعضائها كالنفل فصار جميع من دخل أولاً مستعار البعض معنى كل من دخل أولاً فان قوله الكل الأفرادي يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهما قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معان نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا السلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كالنفل ثابتاً بدلالة النص لسكني (قوله مسئله) تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلاً من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً أم لا فنذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد عله بتحقيقه وذهب الآخرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم إنما هو بالحكاية لا بالحكي ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل ذلك بقول الصحابي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم ذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما لو افلان مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانياً فلان عموم لفظ الجار لا يضرب بالمقصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلان جملة بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعني قضاءه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز أن يقع حكمه بصفة العموم بأن يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فيحيث يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال أوحادته) يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحيث

ورد بعد سؤال أو حادثة إيمان لا يكون مستقلاً أو يكون لحينهذ اما أن يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر أنه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو اليس لي عليك كذا فيه فيقول لي أو أكان لي عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سوف أقصدو زني ما عر فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً ونحو تعال

تعد معي فقال إن تغديت فسكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب (ونحو أن تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب (هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد) في الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الإفادة ولو قال غنيت الجواب صدق زيادة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب (وهذا ما قيل أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة) (فصل حكم المطلق أن يجري على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده فاذا وردا) أي المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا في مثل قولنا أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة (٦٣) فالإعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي

إلا في كل موضع يكون
الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم
أحدهما حكمًا غير مذكور
يوجب تقييد الآخر كالمثال
المذكور فإن أحدا الحكمين
إيجاب الإعتاق والثاني
نفي تملك الكافرة وهما
حكما مختلفان لكن نفي
تملك الكافرة يستلزم نفي
إعتاقها ضرورة أن إيجاب
الاعتاق يستلزم إيجاب
التملك ونفي اللزوم يستلزم
نفي الملزوم فصار كقوله
لا تغتصب عني رقبة كافرة ثم
هذا أوجب تقييد الأول
أي إيجاب الاعتاق بالمؤمنة
(وإن اتحد) أي الحكم
(فان اختلفت الحادثة
ككفارة البين وكفارة
القتل لا يحمل عندنا وعند
الشافعي رحمه الله تعالى
يحمل) سواء اقتضى القياس
أولا (وبعضهم زادوا إن
اقتضى القياس) أي بعض

ينحصر الأقسام الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعيا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونفي
بغير المستقل ما لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام
موجب أو منفي استنفاهما أو غيرها وبلي فانها مختصة بإيجاب النفي السابق استنفاهما أو خبرا فاعلى هذا يصبح
بلي في جواب أ كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أ ليس لي عليك كذا إلا أن المعتبر في أحكام
الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقرارا في جواب أ إيجاب والنفي استنفاهما
أو خبرا (قوله حملا للزيادة على الإفادة) يعني لو قال إن تغديت اليوم فسكذا في جواب تعال تغد معي يحمل
كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتفسي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه وأبو نؤان في حله
على الابتداء اعتبار الزيادة للمفوضة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالمعكس ولا
يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق زيادة) لأنه نوى ما يحتمله اللفظ
لأقضاء لأنه خلاف الظاهر مع أنه فيه تخفيفا عليه (قوله أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لأن
التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولا نه قد
اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها
على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهور نزلت في خولة امرأة
أوس بن الصامت وآية العان في هلال بن أمية وآية السرق في سرقه رداء صفوان أو في سرقه المنجن وكقوله
عليه السلام أما إهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه
إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وورد جوابا بالسؤال عن بئر بضاعة فإن قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز
تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لفظ السبب فائدة
ولما طبق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام
يمل دخوله تحت الإرادة قطعيا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب
لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورد الأحاديث ووجوه
القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا
نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام
والخاص لما سبهما إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصنة من الحقيقة محتملة الحصص
كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشروع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه أن اقتضى القياس حمله عليه (وإن اتحد) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلا) فان دخلا على السبب
نحو أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجود صدقة
الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم
سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحدة منهما إذ لا تنافي في الأسباب بل
يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) أي الشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وإن دخلا) أي المطلق
والمقيد (على الحكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان
الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل) بالانفاق

الحكم مثبتا فإن كان منفيًا نحو لا تمتنع رقة ولا تمتنع رقة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تمتنع أصلا له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى (فقول في جوابه نعم أن المقيد أولى لكن إذا تعارضوا لا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كذا ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متابعات) (ولأن المقيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي) أى نفي الحكم عند عدم الوصف (في النصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهوان يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله أن التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عده عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجرى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التعليل والمساءلة كافي بقره بنى إسرائيل (وقال ابن عباس رضي الله عنهما أجهوا

المؤمنين وغيره وإن كانت شائعة في الرقات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فأن لم يكن أحدا الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطلعهم رجلا أو كسر رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقة ولا تمتنع رقة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عنى رقة ولا تمتلكنى رقة كافرة فإن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييدا يجب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما يحد بالمكفرة والمطلق إنما يحد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجبا فإيجابه وإن كان منفيًا فنفيه وهما قيد الكافرة منفي قيد إيجاب الإعتاق بنى الكافرة وهو المؤمنون نقل عن المصنف أن معنى حل المطلق على المقيد تقييده بقيد ماسوا كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجزاء المطلق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الأشكال بتقييد الرقة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحل على هذا المعنى بعيد وسيجيء إن أراد الأشكال المذكور ليس باعتبار حل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم وإن اتحد فاما أن يكون منفيًا أو مثبتا فإن كان منفيًا فلا حمل مثل لا تمتنع رقة ولا تمتنع رقة كافرة لا يمكن الجمع بأن لا يمتنع أصلا ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا فاما أن تختلف الحادثة أو متحدان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وإن اتحدت فاما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيد بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة قسيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود قسيام ثلاثة أيام متابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب أجزاء غير المتابع لموافق المأمور به بالمقيد يوجب عدم أجزاءه بخلاف المأمور به في هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال أنكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وورد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد وورد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بثبوتها يرد على الكتاب بخلاف قراءة أبى رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يرد بثبوتها على النص والشافعي إنما يشترط التابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الأعرابي صم شهرين وروى شهرين متابعين (قوله أن المطلق ساكت) احتج من ذهب إلى حل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الإطلاق والتقييد في السبب بأن المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجواب القول بالموجب أى نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخل خلاف الحكم واتحدت الحادثة وهما لا تعارض لا مكان العمل بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل اعتاق رقة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لأن التقييد) فإن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءلة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالنقد بالطريق الأولى على أن المفهوم من الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال أن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن السكوت عنه منتهى هذا النص ولا يخفى ضعفه بل الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه)

لا تمتنع الجمع بينهما) فإن الحكم مثبتا فإن كان منفيًا نحو لا تمتنع رقة ولا تمتنع رقة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تمتنع أصلا له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى (فقول في جوابه نعم أن المقيد أولى لكن إذا تعارضوا لا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كذا ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متابعات) (ولأن المقيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي) أى نفي الحكم عند عدم الوصف (في النصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهوان يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله أن التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عده عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤم) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجرى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التعليل والمساءلة كافي بقره بنى إسرائيل (وقال ابن عباس رضي الله عنهما أجهوا

(وعامة الصحابة ما يندى أمهات النساء بالدخول الوارد في الباب ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورد إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهو المحل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحلل إن اقتضى القياس بقوله (والنفي في القياس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى) جواب عما قالوا أنه يحمل عليه فانهم قالوا أن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي قاله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والأصل عدم أجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبتت أجزاء المؤنة بالنص ففي عدم أجزاء الكفارة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيح أن الإعدام (٦٥) على قسمين الأول عدم أجزاء

هذا لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول (قوله) وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرقبة هي في كتاب الله تعالى فاهمها أي خال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الباب فاطنقروا وعليه انعقاد إجماع من بعدهم كذا في التوقيف وقد يجاب بان الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك لدليل لاحق لم في هذه الصور (قوله) ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في أجزاء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحل على المقيد إبطال للأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلبه الشافعية من أن في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فإن قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أوجب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وأنه عزيم المطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق (قوله) والنفي في القياس عليه) يعني أن حمل المطلق على المقيد باقيا قياسا فاسدا ما أملا فلا ن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل لعدم الأصلي وهو عدم أجزاء غير المقيد في صورة التقييد لاسيما في فصل مهموم المخالفة وأما ثانيا فلا ن فيه إبطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو أجزاء غير المقيد كالكفارة مثلا وأما ثالثا فلا ن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في القياس أو انتفائه وهنا المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس أجزاء المقيد ولا عدم أجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول أن المعدى هو وجوب القيد لأجزاء المقيد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره وهذا يندفع بما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم أجزاء غير المقيدة كالكفارة في كفارة البين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيد فتدبر أو لا دلالة للبقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكفارة بالنص المطلق والمؤنة به والنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أن نقول المذهب أن إذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحل واجب اتفاقا كما مر (قوله) لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد والنفي في غيره) فان قلت

مالا يكون تحرير رقبة كعدم أجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم أجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤنة فالقسم الأول لإعدام أصلية بخلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلم يقل مؤنة لجواز تحرير الكفارة فلما قال مؤنة لم منه نفي تحرير الكفارة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير المؤنة ابتداء وهو ساكت عن الكفارة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام

موقوف على الآخر وثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لثلا يلزم التناقض فلا يكون لإيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكفارة بالنص المقيد بل النص لإيجاب الرقبة المؤنة ابتداء فتكون الكفارة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الإعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب أشكال مقدرو هو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم أجزاء الكفارة ضمنا لأننا نعدي هذا العدم قصدًا ومثل هذا يجوز في القياس فتجيب بقولنا (لأن القيد) وهو قيد الإيمان مثلا يدل على الإثبات في المقيد) أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الأجزاء في تحرير رقبة يوجد قيد الإيمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الأجزاء في الرقبة الكفارة فيثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين (والأول) وهو أجزاء المؤنة (حاصل في القياس) وهو كفارة البين (بالنص

(٩ - توضيح ١)

المطلق) وهو قوله أو تحرير رقة (فلا يفيد تعديته فهي) أي التعدية (في المأثري فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أي بعين تعدية العدم (وإن كانت غير هاهي مقصودة منها) أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد ثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدية القيد (لأنه ليس بحكم شرعي) وهو عدم أجزاء الكافرة فإنه عدم أصل (وباطال الحكم الشرعي) وهو أجزاء الرقة الكافرة في كفارة البين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة البين أو تحرير رقة (وكيف يقاس مع ورود النص) فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعلى أو على عدمه (وليس حل المطلق على المقيد كتحصيل العام كما زعموا ليجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا ويتناوب بينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فأجاب بمتنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصا بقضى وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس لأنه قد لا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مطلقا للنص) فالجواب أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل إنما يخص إذا خص أولا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون (٦٦) كتحصيل العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فإن القتل من أعظم الكبائر)

لما ذكر الحكم الكلّي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزله إلى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نما آخر بمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيجاءه فإن تقييد الكفارة بقدر غلظ الجريمة (لا يقال) أنتم قديمتم الرقة بالسلمة

هذا صريح في أن التي أيضا مدلول النص كاللأنات فيكون حكما شرعيا ضرورة فنقاض ما تقدم من أنه لدلالة في المقيد على نفي الكفارة أصلا وأنه عدم أصلي لاحكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم أجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي (قوله) ودلالة المطلق عليها (أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة للخصص كثير وهو المراد دلالة على الأفراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى في تحرير رقة إنما يدل على وجوب اعتناق رقة ما (قوله) لا يقال أنتم قديمتم الرقة بالسلمة) مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل بطلان حكم الإطلاق بالقياس وإنما أورد في المحصول جوابا عما قيل أن قوله اعتق رقة يقتضي تمكن المكلف من اعتناق أي رقة شاء من رقاب الدنيا فدل على القياس على أنه لا يجزئه إلا المؤمنة سكان القياس دليل على زوال المسكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وأنه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التام) في نفس الصيغة

هذا إشكال أورد علينا في المحصول وهو أنكم قديمتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لأن المطلق أو لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقة وهو فوات جنس النعمة وهذا ما قال علماؤنا أن المطلق ينصرف إلى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كلاما المطلق لا ينصرف إلى الماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتم قديمتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل زكاة بقوله في خمس من الأبل السائمة زكاة مع أنهما دخلا في السبب) والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وإن اتحدت الحادثة إذا دخلا في السبب كما في صدقة الفطر (وقديمتم قوله تعالى وأشهدوا إذا تباعتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثتين) قاله تعالى فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله (لأن قيد الاسامة إنما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوقة صدقة والعدالة بقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجملة فصل حكم المشترك التام) حتى يرجع أحدهما به ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لاحقيقة لأنه لم يوضع للجموع اعلم أن الواضع لا يلجأ ما إن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضع للجموع والامتناع استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فشكل وضعه بوجوب أن الإراد باللفظ إلى هذا المعنى بالموضوع فهو بوجوب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين يناق اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لا نعلم يوضع للجموع إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعا للجموع ووضعه للجموع متنفذ أما

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيها كما ذكرنا (ولا يجوز الاستزاه الجمع بين (٦٧) الحقيقة والجواز) فإن اللفظان استعمل

في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي معاً وهذا لا يجوز (فإن قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا يحسب الوضع) أعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسداً وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد متعدد الضائر فكانه كرر لفظ يصل واجابوا عن هذا بأن التعدد محسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج إلى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا يجوز في مثل هذه الصورة أي في صورة تعدد الضائر أيضاً فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا أن في الآية يلزم وجود استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن

أو غيرهما من الأدلة الإيمانية ليرجع أحد معنييه أو معانيه لما كان هناك تماثل في اللفظ لا بما كان على كل واحد من المعنيين من غير توقف أو تأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أو رد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع أنه هل يصح أن يراد بالمشارك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد منها بالجموع من حيث هو الجموع بأن يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أي الأسود والابيض وأقرأت هنداً أي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل في النبي دون الأنبياء وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى أن محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والتوبيخ أو الوجوب والاباحة مثلاً ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة لا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قياسات قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره لمصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل الميرون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فإن جازاً ولا فلا وقيل يجوز فيه وإن لم يحرف المفرد ذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازاً ما حقيقة فلا أنه يتوقف على كون اللفظ موضوعاً للجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعاً للجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الافتراض حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه والالزام باطل بالاتفاق فإن منع الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما أنه موضوع للجموع لجوابه أن استعماله في الجموع حيث لا يكون استعمالاً في أحد المعاني ولا نزاع في صحته فإن قيل لا ينبغي باستعماله في جموع المعنيين حقيقة أنه يراد به الجموع من حيث هو الجموع حتى يلزم كونه موضوعاً للجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحيث لا يلزم إلا كونه موضوعاً لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك لجوابه أنه إذا كان موضوعاً لكل واحد من المعنيين فاما أن يكون موضوعاً له بدون الآخر أي بشرط انفراذه عن الآخر أو مطلقاً أي مع قطع النظر عن انفراذه عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد بشرط الآخر لما في بيان انقضاء وضعه للجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى إما على الأول فظاهر وإما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جملة بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال فإما لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين يناقض اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضع هذا المعنى بوجوب إرادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر بوجوب إرادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفرد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله) أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في إطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين أما للابتلاء أن كان الواضع هو الله تعالى وإما لقصد الإهام أو لفظة الأول أو لاختلاف الواضعين أن كان غيرهم الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انقضاء التخصيص عند إرادة المعنى الآخر وهذه مغالطة متبناها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على

سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل إن

المخصص به كما يقال في ما زيد الاقام أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء بالحصول للتخصص به كما يقال في اياك تعبد معناه تحصى بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى فللتخصيص أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير اشتراط اقتدار واجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه والحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فإنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما ساقى بيان لزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد هو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازى من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز أو ورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلًا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كما امام الموضوع للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحت كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان إرادة المجموع في المشترك ليست إلا إرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كل من المعنيين فقد تم الاعتراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لوجه أن يقال على النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعانى أو أكثر على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطًا للحكم لادخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور إلا بان تكون بين المعنيين علاقة فإد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة للمجاز والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من أفرادها وقد جرت فأتى ليس على النزاع وأما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم وانصال بينهما كما بين الرقة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فانه لا فائز بصحته على أنه حينئذ يعود الإعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله) لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لأن إيجاب الاقتداء إماما هو باطل والتحريض على ماصدر من مقتضى به لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلى فافروا القرآن وفيه نظر لأن ركاكة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الأفعال المذكورة لا يمايزم إذ لا يمكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا أن السلطان قد أطلق زيد أو الأمير قد دخل عليه فأخذه ووعظوه وأما الرعا فاكذا المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأثروا أي المؤمنون بما يليق بحاكمهم الدعاء له والشأن عليه فكان كلاما حسنا (قوله) ولما يتبوا) يعنى أن ذكر اختلاف المستند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمه ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع

الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله أعلم أنه تعالى يدعونه كما يصل الخير إلى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال أن الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه أن المحبة من الله إيصال الثواب ومن العهد طاعة ليس المراد أن المحبة مشتركة من حيث الموضوع بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا وأما المجازي فكإرادة الخير ونحوهما بما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون ههنا من باب الإشتراك بحسب الوضع ولما يتبوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المستند اليه بفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لأن معناه مختلف وضعا

وهذا جواب حسن نفردت به وتميكنوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فانسب إلى غير العقلاء براد به الانقياد لوضع الجبهة على الأرض وما نسب إلى العقلاء براد به وضع الجبهة على الأرض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض إذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لأن الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لاسيا المتكبرين (٦٩) منهم لا تسبهم الانقياد أصلا وأيضا

لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحائه من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسليح الحصاص قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعمل بهذا أن وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير متمتع من المبادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظي المعنى فان استعمال فيما وضع له) يشمل الوضع القوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة أي بالحقيقة التي يكون الوضع بتلك الحقيقة فالمنقول

متعددة يلزم الاشتراك (قوله) هذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايحاجب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز (قوله) إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لأنه أراد بالانقياد امثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أراد امثال حكم التكرير والتسخير أو مطلق الإطاعة أعمن هذا وذاك فشموله للجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امثال التكليف فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الأرض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله) وأيضا لا يبعد هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب الفم لم يكن ساجدا ولو سلم فأنبت حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالساويات مثلان الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله) ولا يحكم باستحائه) فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحائه من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس له وجوده ولا جباة يحكم عليها باستحالة المشي بالرجل والبطش بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسبيح فإنه أفاظ وحروف لا يتمتع صدورها عن الجادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روى عن الحصاص والجذع وكذا شهادة الأعضاء والجوارح (قوله) مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي أن يكون إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح لا إلى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما لله لأن يراد بالحكم المصحح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وإنما يناسب حقيقة التسبيح فنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلاطهم بالنظر الصحيح والإستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون (قوله) (التقسيم الثاني) من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون ما حقيقة وأجرا لأنه إن استعمال فيما وضع له حقيقة وإن استعمال في غيره فان كان للعلاقة بينه وبين الموضوع له فجاز ولا فرتجول وهو أيضا من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر إلى الوضع الأول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يتحصر في المجاز والمرتبجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لا وجود للعلاقة وكان ذلك بفقر إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الإستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني

الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول إليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى أما مجاز أو ماعلى أنه من خطأ الروام (وان استعمال في غيره لعلاقة بينهما فجاز) أي وان استعمال في غير ما وضع له بحقيقة مساو كان من حيث اللغة أو نحوها فجاز بالحقيقة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الأول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى المعنى الواحد لكن من جهتين (أو لا لعلاقة فرتجول وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعًا جديدًا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب

من جهة الوضع الأول قلنا لما تنصر الاطلاع على أن النافل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الأول منقولا والثاني مرتبطا فلم يأت في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فإنه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا على الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فإن كان ذلك التعيين من جهة وضع اللفظ فوضع لغوي والافان كان من الشارع فوضع شرعي والافان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا ولا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشرط في الحقيقة أن تكون موضوعه لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعا للمعنا في شئ من الأوضاع فإن اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي حقيقة على الإطلاق ولا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي كان بها الوضع وإن كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بأن يكون مستعملا فيها هو غير الموضوع له بجميع الأوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة مجازا لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيبيح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله في شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وجهله على خطأ العوام من خطأ الخواص فإن قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخالط احترازا عن انتقاضهما جمعا ومتعانا فلفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيها هو من أفراد الموضوع له ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغير كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعين الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيها وضع له من حيث أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير الموضوع له وحيث لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه فرد من أفراد ذوات الأربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة فإن قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيبيح أن الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى ما ملو منه وان الاستعمال في غير الموضوع له يناقض إرادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الأصول فإن استعملت في الموضوع له لحقيقة وإلا فجاز فلا أشكال فإن قيل المجاز بالزيادة أو نقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثلهم أو اسئل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فنه ما غلب في معنى مجازي للوضع الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول (من حيث الناقل وهو ما شرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالعادة مثلاً فن حيث اللغة إطلاقاً على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذا خصت به) أي إذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الأول وهو ما يدب على الأرض (صارت مجاز إذا أريد به ما غير ما وضع له وهو ما يدب على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوع له ابتداء لأنهم لما خصت به فكأنه براع للمعنى الأول فصارت اسم له فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه) وهو ما يدب على الأرض (ليس لصحة إطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع إلى المعنى (٧١) الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد

التي يوجد فيها المعنى الأول (كأني الحقيقة) فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة إطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كأني المجاز) فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الأولوية فظهر بهذا أن الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والبحر وقد يعتبر فيه كالفارورة والخمر

قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدد بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المتنازع والتعريف المذكور إنما هو للناقل الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى الأول للناقل بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الإعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكمه إعراباً لا يقال اللفظ لأنه مستعمل للمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة أنه لا موضع للاستعمال في معنى لا نأقوله لأننا لم نستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر وأضح على أن الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل يناهيه وهو ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غير طلب دلالة عليه وإرادته منه فحده الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح منها لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الإسلام لا اعتبره إرادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين (قوله) وأما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فيحمل وإن كان فإن هجر المعنى الأول فنقول والافني الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موهان كلا من المنقول والمرجئ قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان أن المرجئ في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الأقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بالقرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولة إنما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحاً فالمعنى الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقة ومجازاً إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له أو غير موضوع له باعتبارده وباعتبار تقاسم كل من وضعه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحاً ينقسم متعشر قسمًا حاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن بعض الأقسام بما لا يتحقق له الوجود كالمقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحاً مثلاً وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالعادة بل في الأربع خاصة وهي في الأصل ما يدب على الأرض فاللفظ اللفظ ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيدان كان باعتباراً أن من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتباراً أن من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلاً لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض لحقيقة لغة مجاز عرفاً وإن كان من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع فجاز لغة حقيقة عرفاً لأن

واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق ولا يلزم أن يسمى الدابة فارورة لاجرى القياس في اللغة فلا يقال إن سائر الأربعة خرم لمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة الأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له حافظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل أقدام من سوخ القياس في اللغة إلا لفظة عنه (فيطلق الأسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم أن اعتبار المعنى الأول في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الأول واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الإطلاق ليصح إطلاق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا ليصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الديب ولا ليصح إطلاق اسم الصلاة شرعاً على كل

اللفظ لم يوضع في اللغة البعيد مخصوصه ولا في العرف للطلق باطلاقة فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو أن اعتبار المعنى الأول وملاحظته في نقل اللفظ إلى المعنى الثاني إن كان لصحة إطلاق المقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود الصحيح وإن كان لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني أعني المنقول إليه كالمجاز يعتبر معناه الأول أعني الحقيقي تعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني هو لازم المعنى الأول أي ملابس له بنوع علاقة لأن صحة إطلاق اللفظ على المعنى إنما يكون لو وضع له أو لملا ملبس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأنه مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود الصحيح كايصح إطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر مما سبق من أن المنقول قد هجر معناه الأول بحيث لا يطلق على أفراد من حيث هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق إن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني يلزم ما ذكرتم بل لاولية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فإن وضع لفظ الدابة لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الديق فيها فالتناسب مرجع في موضع بعض الألفاظ ولا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث ما أورده صاحب المتنازع في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله) ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني أن الصريح والكنية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباعدة أما عند علماء الأصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظا مستعملا والكنية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقة أو معنى مجاز أو احتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكنية بواسطة التفسير والبيان فثل المنسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكنية لما عرفت من أن هذه أقسام متباعدة بالحديث والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار وإن كان واضحا في اللغة والانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلأن الكنية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الإثبات والثني ورجوع إليه الصدق والكذب بل ليتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والثني ورجوع الصدق والكذب يقال فلان طويل التجاد قصد بطول التجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له يجاد فطول بل وإن استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنائيات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه إنما هو قصد الانتقال منه إلى ملزومه حيث لا حاجة إلى ما قيل أن الكنية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر واستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث أنه مجاز مشروط بقرينة ما نفع من إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشف إلى أنه يشترط في الكنية إمكان المعنى الحقيقي لا نذكر في قوله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الإهانة والسخط وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداء به بالإحسان إليه كناية إذا استدل من يجوز عليه النظر ومجاز إذا استدل من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكنية بمن قبيل

ما يوجد فيه دعاء (ويثبت أيضا أن الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصرحوا بالافتكالية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية (اعلم أن الصريح والكنية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكنية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح وكنية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكنية لفظ بقصد بمعناه أي بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي إرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كاف في طول التجاد) فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طول التجاد طول القامة فطول القامة ملزوم لطول التجاد (بخلاف المجاز فإنه استعمل في غير ما وضع له فينا في إرادة الموضوع له

أما في المفرد وقد مر
تعريفهما وأما في الجملة فإن
نسب المتكلم الفعل إلى
ما هو فاعل عنده فالنسبة
حقيقة فيه وإن نسب إلى
غيره فلا نسبة بين الفعل
والمنسوب إليه فالنسبة
بجارية نحو أنبت الربيع
البقل قوله عنده أي عند
المتكلم اعلم أن بعض العلماء
قالوا إلى ما هو فاعل في العقل
لكن صاحب المفتاح قال
إلى ما هو فاعل عنده حتى
لو قال الواحد أنبت الربيع
البقل يكون الإسناد مجازيا
لأن الفاعل عنده هو الله
تعالى وإن قال الدهرى
أنبت الربيع البقل فقد
أسند الفعل إلى ما هو فاعل
عنده فالإسناد حقيقي مع
أن الربيع ليس بفاعل في
العقل وهو كاذب في هذا
السلام كما إذا قال رجل
جاذب زيد نفسه مریدا
معناه الحقيقي والحال أنه
لم يجبه فكلامه حقيقة
مع أنه كاذب فالمراد من
الفاعل عنده ما يربطها
المخاطب أنه فاعل عنده
حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب

(فصل) هذا الفصل في
أنواع علاقات المجاز وهي
مذكورة في الكتب غير
مضبوطة لكن أوردتها
على سبيل الحصر والتقسيم
العقل

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فإن قيل قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن يربطها معناها وحده أو غير
معناها وحده أو معناها وغير معناها والأول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا
مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مابينها مقلنا أراد بالحقيقة معناها صريحها بقرينة جعلها في
مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان
بالتصريح وعده لا يقال فإذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها ما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى
له لا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لأننا نقول بالمتنح إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى
الحقيقي لا انتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد به
قصدوا بالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليتقل منه إلى معناه فينأتي إرادة الموضوع له لأن إرادته
حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصد من غير تبعية لكونه مقصودا بالذات
فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو متنع وبهذا يتدفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير
ما وضع له معاً في إرادة الموضوع له لا اشتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن استعماله في ما وضع له أيضاً منافياً
لإرادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على
التوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالتوعين وفي الجملة بالعقلين أو الحكيميين وميل المصنف إلى
أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الأسانيد واذ وصف النسبة بالحقيقة والمجاز بتو
الحقيقة والمجاز لأن أنصاف الكلام بينهما ما هو باعتبار الإسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل
أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا نسبة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل
لما بين الأنبت والربيع من الملازمة لكونه زماناً له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر
والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يربطها بالمخاطب أنه فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف
به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كما توسوا صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلاً عند المتكلم في
نفس الأمر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً ولا يطابق شيئاً منهما أو يطابق
أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى أنبت الربيع البقل اللهم
إلا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احتراز به عن الفاعل في اللفظ فإن المنسوب إليه في المجاز العقلي
أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق
لخروج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول الله تعالى جاء زيد مع عبه ما به نعلم لأنه
لم يوصف بالمجيء لافي الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار
الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو
ضرب عمرو على لفظ المجنى للفعول لأن المضروبة صفة عمر وفوق فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل
عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أقسم السيل على لفظ المجنى للفعول لأن فاعله
الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى
والأقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا يحتاج إلى
قيد التأويل ويكون قوله الملازمة احتراز عن مثل أنبت الخريف البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز
لأن الغير لا بد أن يكون من ملازمات الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال
المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له أو العندة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك المصنف في تسعة الكون الأول والاستعداد والمقابلة الجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لأفعل الأول أن تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فيكون الحكم عليه وإن تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازًا بل حقيقة وعلى الثاني أن كان حاصله بالقوة فهو الاستعداد والإفان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وإن كان فاما أن يكون لزومًا في مجرد الذهن وهو المقابلة أو متصلاً إلى الخارج وحينئذ إن كان أحدهما جزء الآخر فهو الجزئية والسكينة والإفان كان اللازم صفة للمازوم فهو الوصفية أعني المشابهة والإفان للزوم إما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببًا له وهو السببية والمسببية أو شرطًا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضًا ضبط وتقسيم عرفي لا حصرو وتقسيم عقلي ولو جعلناه دأثرًا بين النفي والاثبات بأنه إذا لم يكن اللازم صفة للمازوم فإن كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول والإفان كان سببًا له فهو السببية وإلا فهو الشرطية ورد المنع على الأخير وتستعمل في أثناء الكلام ما على التقسيم من الأبحاث (قوله) إذا أطلقت لفظًا على (المسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم وما من حيث وضع له اسم مسمى إلا أن المعنى قد ينحصر بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى يعبر به ما يقال لسلك من زيد وعمر و بكر مسمى الرجل ولا يقال أنه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التشكيك لثلاثتهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر (قوله) في بعض الأزمان) اعلم أن المتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل إليه حصوله في الزمان اللاحق ويتبع فيه ما حصله في زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازًا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله لف جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمنع حصوله لف في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قلت قتيلا وعصرت خرا مجاز وإن صا المسمى في زمان الأخبار قتيلا وخرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليانئ أمواهم وقت البلوغ هو مجاز وإن كانوا يانئ حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصور إذا صار خرا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتبنا فإنه حقيقة لكونه خرا عند المصير ويتبنا عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرع بكونه معنًا وإرا الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤل إليه از كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودالاتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل وآتوا اليانئ أمواهم وأعصر خرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت إتياء الأموال إليهم وهو حقيقة أخر حاصلة له حال العصور فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازًا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازًا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازًا باعتبار ما يؤل وإن كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بميتة فإذا قلنا يكتب زيد مجازًا عن كتب زيد باعتبار ما كان فعني حصول معنى الحقيقي للمسمى أن معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعني الحال أو الاستقبال إذ لو كان

(إذا أطلقت لفظًا على مسمى) هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيًا أو غير حقيقي ٢ وأطلق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فإن أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي أن حصل له) أي لذلك المسمى (بالفعل في بعض الأزمان) فمجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤل (المراد ببعض الأزمان الزمان المتأخر المتأخر الزمان المتأخر الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد في المثنى بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فإن كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملًا في موضوع له والمقدر بخلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو) بالقوة فمجاز بالقوة كالسكر الخرا وبقت وإن لم يحصل له أصلاً أي لا بالفعل ولا بالقوة

فلا بد وان تريد معنى لازما للمعناه الوضعي ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعي والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره
تصوره كالصير إذا أطلق على الأعمى وكالغاط إذا أطلق على المحدث (وهو) أى اللازم الذهني (أما ذهني محض) إن لم يكن بينهما لزوم في
الخارج (كتقسيمه الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الأعمى (أو متضمن إلى العرق) إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضا لكن بحسب
عادات الناس كالغاط فإنه لا وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل إلى الحال فيكون ذهنيًا متضمنًا إلى العرفي (أو الخارجي) أى يكون الذهني متضمنًا إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلفيا فسمى (٧٥) الأول عرفيا والثاني خارجيا

(وحيث) أى إذا كان
اللزوم الذهني متضمنًا إلى
العرفي أو الخارجي (أما أن
يكون أحدهما جزءا للآخر
كاطلاق اسم الكل على
الجزء وبالعكس كالجمع
لواحد) وهو نظير إطلاق
اسم الكل على الجزء
(والرقبة للبعد) وهو نظير
إطلاق اسم الجزء على الكل
(أو غار جاعته) عطف على
قوله جزء الآخر (وحيث
أما أن لا يكون اللازم صفة
للملزم وهو) أى اللزوم
(أما يحصل أحدهما في
الآخر كاطلاق اسم المحل
على الحال أو بالعكس وأما
بالسببية كاطلاق اسم
السبب على المسبب نحو
عينا النبت) أى النبت
(أو بالعكس كقوله
تعالى وينزل لكم من
السماء رزقا وهذا يحتمل
العكس أيضا) أى قوله
تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل إطلاق اسم

حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا وإذا قلنا كتب يد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤلف
حصول المعنى الحقيقي للسمى أن الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل ميتته إذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى
الحقيقي والسمى في صورتين متباينتين للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة
كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد المعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه أعني الحدث
وبالسمى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل إذهو الذي يحصل له الحدث في
زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو
الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حاله والاحسن أن يقال
التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي
بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين
الأول أن حصول المعنى الحقيقي للسمى في زمان اعتبار المسك بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة
لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كإطلاق الدابة على الفرس مجازا
مع دوام كونه ما ينبغي على الأرض الثاني أن الحصول بالفعل ليس بلام في المجاز باعتبار ما يؤلف بل يكفي
توهم الحصول كإفادت عصر آخر فأرقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤلف مع عدم حصول حقيقة الخمر
للسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وأن تريد معنى لازما) لأن معنى المجاز على الانتقال من الملزم إلى
اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم
بمعنى امتناع الانتكاف في التصور كالصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المناقبة وكذا عن الغاط على الفضلات باعتبار المجاورة
ففى الأول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على
الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة ينزى
التقابل منزلة التناسب بواسطة تمثيل أو تهكم كإطلاق الجوع على الجبان أو نفاؤل كإطلاق البصير
على الأعمى أو مشا كل في إطلاق السبعة على جزء البيت وما أشبه ذلك (قوله أو غار جاعته) معناه أو
يكون كل واحد منهما غار جاعا الآخر إذ لو حل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم
يناف كون أحدهما جزءا للآخر ولم يبق له ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما هو الكل
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزم وهو عطف على قوله أما أن

السبب على المسبب (لأن الرزق سبب غاقي للطر وأما بالشرطية كقوله تعالى وما كان ليضيع إيمانكم أى صلاتكم) هذا نظير إطلاق
اسم الشرط على المشروط (وكالمعلم على المعلوم) هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط (ويكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون
الوصف بينا كالاسد يزداد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذ افرقت أن معنى المجاز على إطلاق اسم الملزم على
اللازم والملزم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلمة مع المغلول الذي هو علة غايته
لهما كالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل) أى بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل يحتاج إلى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

لا يكون اللازم صفة للزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فإن قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباعدة حتى اشتهر في الاستعارات مثلاً أن لا يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفاً له إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خير بما نه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً إطلاق المشعر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وأن يكون مجازاً من سلا من إطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه إيماناً يعتبر كون أحدهما جزءاً للآخر أو وصفه له إلى غير ذلك فإن قلت فالاستعارات تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لها فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد أن اللازم وهو حاصله الجامع وصف للزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءاً من الطرفين أو شكلاً لها فإن قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظي مثل رأيت في الحمام أسداً هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للزوم أعني الأسد الحقيقي فالجواب أن المراد بالأسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق على زيد باعتبار أنه من أفراد الشجاع فإذا قلت رأيت شجاعاً أو هنا بحثوه أن اللازم الذي استعمل فيه لفظ الأسد مجاز إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه ليس بوصف للزوم أعني الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقاً أعني الإنسان والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد وإنما المشبه هو الإنسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار إطلاق اسم المشبه وأيضاً لا يصح أن المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة أن معنى الأسد حاصل لذات لما الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص (قوله وإذ عرفت) يريد أن بعض أنواع العلاقة بين الشئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن معنى المجاز على الانتقال من المألوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى الزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالزوم أصل ومتبرع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فإن كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المألوم إليه وإبقائه عليه والمألوم المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في ذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام على ما لآية الأسباب على آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قالوا كالمعلق مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجي. والكل أصل يبقى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للطبقة والتبعية بهذا المعنى لا تافق كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من إيراد تعريف الأصل بالحاج إليه فإن قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المألوم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخراً عنه في الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول المألوم في ذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجود فإن قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري ومطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء لكل كالرأس والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونها

فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما إطلاق اليد وأرادة الإنسان فلا يجوز (و) كالكل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال (لا احتياج الحال إلى المجل) (و) أيضاً على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول المحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للجواز أيضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة للاستعارة) أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيره أن هذه التصرفات على أي وجه شرعت بالبيع عقد شرع لتلك المال بالمال (٧٧) والإجارة شرعت لتلك المنفعة بالمال فإذا حصل اشتراك التصرفين

في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهيز والدين فالحاصل أنه كما يترتب للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها صورها كقول (وكالسيبية) غطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام أنه عقد بلفظ الهبة فإن الهبة وضعت للملك الرقية والنكاح للملك المتعة وذلك) أي ملك الرقية (سبب لهذا) أي الملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع للملك الرقية وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أي نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم نعتقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكحة حرة حتى لو كانت أمة ثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله وذلك الشخص يعبئه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى للإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الرجاء فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازما والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أن لا يزيد بالمستلزم والمستلزم أصل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكمة يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلما بالبيان يجعلون معنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومعنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والريـف فكل من الرقبة أو الرأس ملزوم وأصل يفترق إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظرا فهم يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون الوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويتمتع تفككا عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الإصالة التبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لأننا نقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يتمتع تفككا عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعنا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فأشار المصنف إلى أن الناعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة والجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم أن الاتصالات) يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللفظية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بأن يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو إنشادا في التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسيبية إشارة إلى ما ذكره نفا الإسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بأنها اتصال صورة كآيين السماء والمطر أو معنى كما بين الأسد والرجل الشجاع فأنهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فإن الهبة وضعت للملك الرقية) يعني أنها مقدم موضوع في الشرع لأجل حصول ملك الرقية (قوله حتى لو كانت أمة ثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لأحكام النكاح ويترتب في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أي يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة إليها لأن المحل متعين لهذا المجاز لنسبه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ المتفق فانه يحتاج إلى النية لصلاحيته المحل الموصف بالحقيقة (قوله إلى غير ذلك) أي منضم إلى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الا بلفظ النكاح والتزويج قوله تعالى خاصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح لا محصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وعصم الإحصان والإتلاف بينهما واستمداد كل منهما في العيشة بالأخرى إلى غير ذلك مما يطول تعدادها (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليهما) أي على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ

المهر مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما في غير التي عليه السلام فالمرجوح وأيضاً يحتل أن يكون المراد والله أعلم أناحلنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحمل أزواج التي عليه السلام لأحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لأن اللفظ فان المجاز لا يخص محضرة الرسالة أيضاً تلك الأمور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبني النكاح للملك عليها) أي الزوج عن الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضاً عن ملك النكاح والطلاق بيده إذ هو المالك) أي لو كان وضعه للملك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج أو ما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فإذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك عليها (وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وإنما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لأنهما صارا عليهما لهذا المقصد) جواب إشكال وهو أن يقال لما قلت أن النكاح والتزويج (٧٨) لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فأجاب بأنه إنما يصح بهما

لأنهما صارا عليهما لهذا المقصد أي بمنزلة العلم كونها لفظين موضوعين لهذا المقصد ولا يجب في الإعلام رعاية المعنى القوي (وكذا ينبغي أن النكاح بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع للملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح لإرادة البيع أو الهبة بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع للملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح إطلاق المسبب على السبب (إذا كان) أي

وحرمة الصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه متبنا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتفريق على وجه الاتحاد كزوجي الخلف ومصرعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الإعلام رعاية المعنى القوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلق عن معنى الملك فمتنع جعلهما عليهما للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وأما أن يقول غلو معناهما عن معنى الملك هو أنه لا دلالة لهما على الملك وليس المراد أنهما يدلان على عدم الملك فعلياً وتقدير وجوب رعاية المعنى القوي لا يلزم إلا أن يكون معنى الازدواج والتفريق معتبراً في هذا العقد وهذا لا يتأني في اعتبار المعنى في الوضع الثاني ويمكن الجواب بأن معناهما التفريق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدون هو هذا المعنى عالم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب أنه لا يجب في الإعلام رعاية المعنى القوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يتصرف به بأدنى خصوص لا توجد في المعنى القوي (قوله وكذا ينبغي بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويريد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا يتعد بلفظ الإجارة لأنها التملك المنفعة وهي لا تكون سبباً لملك المتعة بحال وكذا الإباحة والاحلال والتمتع لأنها لا توجب الملك حتى أن من أباح طعاماً لغيره فهو إنما يملكه على ملك المسيح وكذا الوصية لأنها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلقة مضافة إلى ما بعد الموت والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريضه عن العوض بتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض ولا يثبت ذلك للضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها وأما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون أحدهما سبباً للآخر كاف في المجاز ولا حاجة إلى ما اعتبره غير الإسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضاً أعني ألفاظ التملك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة الآخر بغير واسطة (قوله فإن قال) فترجع وبتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكماً مقصوداً منه بمنزلة الغاية يقول وإنما وضع المسئلة في عهده منكر لأنه لو قال إن ملكك هذا العبد أو اشتريته بعتك الصف الآخر في فصل الملك أيضاً لأن الاجتماع صفة مرغوبة في غير المعين ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه (قوله وهذا بناء) يعني أن قوله إن ملكك أو اشتريته عدا في معنى أن

السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك السبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك السبب (كإلبيع للملك مثلاً) أقص فإن الملك يصير كالعلة الغائية فإن قال إن ملكك عبداً فهو حر أو قال إن اشتريته فشره امتقر قائم في الثاني لافي الأول) رجل قال إن ملكك عبداً فهو حر فاشترى نصف عبداً ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وإن قال إن اشتريته عبداً فهو حر فشرى نصف عبداً ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشرائه العبد ويقال عرفاً إنه يشتري العبد وهذا بناء على أن إطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف أنما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فجاز لغوى لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل أنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً في قوله إن ملكك يراد الحقيقة الغوية وفي قوله إن اشتريته يراد الحقيقة العرفية

والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضوع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فإن قال عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فجاهيه تخفيف) يعني في سورة أن ملكك عبد أفهرح إن قال عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكك ويعتق في قوله إن اشتريت ففدعتني ما هو أغلظ عليه وفي قوله اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفاً (أما إذا كان سبباً محضاً) هذا الكلام يتعلق بقوله لما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الحرفاً نه قد فهم منه أنه إذا لم تكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله كلك الرقة إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملكة المتعة لأن ملك الرقة مشروع مع امتناع ملك المتعة كإتي العبد والأخت من الرضاة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الأصل الذي نحن فيه (فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقة والطلاق لإزالة ملك المتعة وتلك الإزالة التسبب لهذه) أي إزالة ملك الرقة يسبب لازلة ملك المتعة (إذ هي نفذي إليها ليست هذه) أي إزالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من إزالة ملك الرقة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا أنه إذا لم يكن المسبب مقصوداً من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب (ولا (٧٩) يثبت العتق أيضاً بطريق الاستعارة)

جواب إشكال وهو أن يقال سلبنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (إذا كل منهما إسقاط يعني على السراية والالزوم) اعلم أن التصرفات أمانات كإلبيع والإجارة والهبة ونحوها وأما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فإن فيها إسقاط الحق والمراد بالسراية

انصف يكون مالكا أو مشتر بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صد الضرب مجاز بعدا تقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان الفعل عمالاً يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك حقيقة وإلا فجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقاً فإذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذلك يمكن مشتر بالعتق على الأصح (لأنه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الشراء حالاً أو ماضياً فصاح حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استغنى المعنى بغيره على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الأصل الذي نحن فيه) وهو أن السبب إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب ولا يصح إطلاق المسبب عليه (قوله فإن العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقة فلا يكون هذا منافياً لما سيحجى من أن الاعتاق إثبات القوة لإزالة الملك فإن قيل فالاعتق في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون إطلاقاً لاسم السبب على المسبب مثلاً وهما ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعله كأنه نفس الموضوع فليستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقة في إثبات ملك المتعة (قوله لأنها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع

ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوم عدم قبول الفسخ وإعمالاً يثبت بطريق الاستعارة أيضاً ما قلنا) لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما (أي بين الإعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع) لأن الطلاق رفع قيد النكاح والإعتاق إثبات القوة الشرعية) فإن في المنقولات اعتبرت المعاني والفروقات ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر إذا فوّى وطار عن كروم منه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا دركت ووقيت فتقله الشرع إلى القوة المخصوصة (فإن قيل الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسئلة تجزئ الاعتاق (والطلاق) إثبات التقييد وجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعني أن الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة تجزئ الاعتاق (لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي) أي إزالة الملك (لا بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة الملك فالمراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة) أي براد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه لغير ذلك هذا أن الاعتاق في الشرع إذا كان موضوعاً لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يستدل إلى المالك فإنه ما ثبت قوة فأجاب بقوله (فيستدل إلى المالك مجازاً لأنه صدر منه سببه وهو إزالة الملك) فيكون المجاز في الإسناد كإتي الربيع البقل (أو يطلق) أي الاعتاق (عليها) أي إزالة الملك (مجازاً) بقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب وحشيد يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيستدل (وإن قيل ليس مجازاً) هذا إشكال على قوله أو يطلق عليها مجازاً أي ليس إطلاق الاعتاق على

اشترأ كما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعناق لأنهما لفظان متقولا ن عن المعنى القوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى القوي للطلاق منى عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليفته وأطلقت العير عن عقاله الأسير عن أساره فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا إذنه والمعنى القوي للعناق منى عن القوة والعلة يقال عتق الفرس إذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كره أسبا جمع عتق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تباين بين المعنيين في الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق إثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك لغيره ومن وجهين الأول أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كافي قوله تعالى ينزع عنها لباسهما فان الملك سبب فاعلى لإزالة الملك وهو سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غيره هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لأننا نقول هو ثابت بطريق الانتضاء لأن الإنشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المامنى بالإخبار به فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجىء في فصل الانتضاء والثاني أنه مجاز في المستند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذى هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا إلا إزالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح إسناده حقيقة إلا إلى المالك وما ذكره من معنى إثبات القوة إنما يعرفه الأفراد من الفقهاء فكأن اللفظ متقولا إليه لا إلى إزالة الملك ممنوع لا بد من إثباته بنقل أو سماع لأنه العدة في إثبات وضع الألفاظ وكون إثبات القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح لدلائل ذلك لجواز أن ينقل اللفظ إلى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي منه على أننا نسلم أن الاعتاق متقول بل هو حقيقة لقوة لم يطرأ عليها ما نقل شرعى (قوله ورد عليه) قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق تصرف شرعى معناه إثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لإزالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن إثبات القوة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل أعتق فلان عبده مجازا عن إزالة الملك بطريق إطلاق اسم السبب على السبب ولا مسامح لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا جعل الطلاق مستعارة لإزالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن إثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بأن العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو إزالة الملك (قوله لا للفظ الاعتاق) على حذف المضاف أى لا لفهم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله الجواب) يعنى لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاع أو أن يكون المستعار له لازما له كالشجاع للأسد وكلا الشرطين متفهما ولخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يقق نوع تعاقب حق الولاء وأن المراد بالزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الافتكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم الامتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو إزالة القيد بخصوص على المطلق وهو إزالة المطلق القيد والملك كإطلاق المشرق على شفة الإنسان والذوق على الإدراك باللس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد) لا امتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

إزالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول في إثبات القوة المخصوصة) لا في إزالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو إزالة الملك (ورد عليه) أى على ما سبق أن الطلاق رفع القيد والإعتاق إثبات القوة الشرعية (أنا نستعمل الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالأصل المجوز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد) ولا يتعلق ببحتنا أن (الإعتاق ما هو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فان هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد وليس أى إزالة الملك لازما لها) أى إزالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى إزالة القيد (لذلك) أى إزالة الملك (بل على العكس فإن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد) كالأسد للشجاع

وكذا (إجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تعمد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الأصل المذكور أن (٨١) الشيء إذا كان سببا محضا يصح

إطلاقه على المسبب دون العكس (ويلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب إشكال وهو أن يقال لإدخال استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله بعت متافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لأن ذلك ليس لقساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لأن المنفعة المدعومة لا تصلح محلا للاعاقبة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فإن العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأشئلة المذكورة هو النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سببا لملك المنعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مابين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت

الفرس والعكس وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ماقرر في علم البيان (قوله وكذا إجارة الحر) يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا ب درهم لعمل كذا ينقد إجارة ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينقد بيعا لا مكان العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وإن ساء مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة لأن إطلاق البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز تعدد غيرهم إذا اتفق المتعاقد أن عليه كذا في الأسرار وقيل ينقد صحيحا يحمل المدة على تأجيل الشئ أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يراد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعت منك متافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزم هذا إشكالا ولا أقدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم أن في الأشئلة المذكورة) يراد أن ما ذكره من إطلاق اسم السبب على المسبب إنما يصح في البيع والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لأنه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والأيلاء والظهار لا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو ببيئته لا بعمل الملك بالنكاح لا بعد التحليل ولا لبيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الإطلاقات من قبيل الاستعارة وهي إطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر لا اشتراك كما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف أطلق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهما بمعنى النكاح مابين لغتي الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعناق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العناق أقوى وكذا الإجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وابطاحا هو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يحز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجرى من طرف واحد لثلاث نفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فإن قيل قد سبق أن الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للزوم فكيف يكون مينا يانقلنا ليس الاستعارة في الإطلاق على اللازم بل على المابين لإرادة اللازم كإطلاق الأسد على الإنسان لكونه شجاعا وإطلاق الهبة على النكاح لكونه نمشيتا الملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل اعتراضنا بأننا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالهبة جنس الثبات سواء حصل بالمر أو غيره فعلى هذا لو قال أن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يفتق وعلى ما ذكره المصنف لا يفتق وهذا الاعتراض مأور د صاحب الكشف وأجاب بأن ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليهين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليهين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لا إثبات ملك المنفعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل المحل فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المنفعة قصدا لا تبعا فثبت فيه أحكام النكاح لأحكام ملك اليهين واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فكأن تعتبر أيما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسانى إن كان باعتبار تشبيهه في اللفظ قاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله (قوله واعلم أنه قد يعتبر) يعني أن الاعتبار في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

(١١ - توضيح ١) العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح (واعلم أنه يعتبر الجاع في أنواع العلاقات لاني أفرادها فإن إبداع الإستعارات الطليقة من قنون البلاغة وعند البعض لا بد من

الصالح فان النحلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره قلنا لا شرط المشابهة في أخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني لا كبرنا منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات النبوة والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به هو الأصل ممتنع ومن شرط الخلف إمكان الأصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما (انفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في (٨٢) حق التكلم أوفى حق الحكم فعندهما في حق الحكم أى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ

بطريق المجاز كثبوت الحرية نوعا في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة وذلك لإجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغربية البدئية التي لم تسمع بأعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشبهها التي باتت تقع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتبسط الخلفاء بأن لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق نخلة لطول غير إنسان للشابهة وشبكة الصيد للجاورة والأب لابن السبيبة والابن لابن السبيبة واللازم باطل اتفاقا وأوجب بمنع الملازمة فإن العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن مقتضى ليس بقادر لجواز أن يكون مانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من مقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطول غير إنسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف أى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للأسد فان قيل الطول النخلة كذلك والإلا مجاز استعارتها لإنسان طويل قلنا لما للجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعلىها وطرارة وتمايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدري الاعتبار وإنما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكتفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فنقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجازا اتفاقا كان أصغر منه سنا وإن كان أكبر منه فعنده مجاز ثبت به المتق لصحة اللفظ وعندهما لغوا لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر (قوله فالخلاف) يعني عندهما الأصل هذا ابني لإثبات النبوة والخلف هذا ابني لإثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الإمام فلا يقع الخلاف إلا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الأول فالأصل عنده هذا حرف يقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الأصل أيضا ولا يقتصر على الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل والخلف أى في تعيين مجموعهما لكل واحد منهما إذا المجاز الذى هو الخلف إنما هو هذا ابني لإثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق أن معنى الخلفية في الحكم أن الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الأصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الأصل هذا حرف والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الأصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لأن الأصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت النبوة والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أى الحقيقة والمجاز والزاع في أن هذا خلف عن ذلك في حكمه أوفى التكلم به وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فعلى التفسير الأول تكون الحقيقة التي هي الأصل عنده معايرة لما هي الأصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهما جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الأصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم بفرض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حرف فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أريد به النبوة والوجه الأول صحيح في هذا المعنى مفيد للفرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حرفى قائم مقامه والأصل وهو هذا حرف صحيح لفظا وحكا فصيح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لا من أحد

أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف إلا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الشرط الأصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني إذا كان مجازا خلف عن هذا ابني إذا كان حقيقة في حق الحكم أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن الوجهين فعلى كلا المذهبين الأصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حرف فالخلاف يكون في الأصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط الأمر الثاني أن نغري الإسلام رحمه الله تعالى قال إنه يشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجدوا العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقي فصحة الأصل من حيث

أنه مبتدأ وخبر وتعدر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فأما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعمل أن الأصل هذا ابني مراد به البتة فالحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظه أو ريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فثبت يتمتع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من (٨٣) حيث العربية (لها أن في المجاز ينتقل

الذمن من الموضوع له إلى لازم فالثاني) أى اللزم (موقوف على الأول) أى الموضوع له فيكون اللزم خلفا وفرعا للوضع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) أى امكان الأول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضاً بناء على أن الأصل المتفق عليه أن من شرط صحة الخلف امكان الأصل (كما في مسألة مس السماء) فان امكان الأصل فيها شرط لصحة الخلف وصوره المسئلة أن يحلف بقوله والله لأمس السماء فنجب الكفارة لأن الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر يتعقد اليمين ونجب الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البر لا يتعقد اليمين ولا تنجب الكفارة ففي مسألة مس السماء البر وهو مس السماء يمكن في حق البشر كما كان النبي عليه السلام وأن حلف لأشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تنجب الكفارة لأن الأصل هو البر غير

الشرط الواقع في كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير إلى خلفه احترازاً عن إلقاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو أن جعل الأصل ماصح تكلوا وتعذر العمل بحقيقته وظاهر أنه إنما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر (قوله لها) المشهور في استدلالها أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الإصالة والخلفية في المنصود أولى وفي استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ باعتبار الإصالة والخلفية في التكم الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالها ما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من المألوف إلى اللازم فلا بد من إمكان المألوف ليتحقق الانتقال منه أو أجب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته أو فهمه إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضاً (قوله لأن الأصل وهو البر غير يمكن) فان قيل هذا ظاهر فيها إذ لم يكن في الكوز ماء وأما إذا كان فيه ماء فابق فعادة الماء في الكوز يمكن فينبغي أن يتبعى اليمين متعقداً كما إذا حلف ليقطن فلانا وهو ميت وقت الحلف لا مكان إعادة حياته وكما إذا حلف ليقطن هذا الحجر ذهباً قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الإرافة ما بقى ذلك الممكن مكاناً فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أمافي مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ما يخلفه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لأنه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لأشربن الماء الذي في الكوز أن خلقه الله فيه كما يقدر لأقتل الشخص إن أحياء الله تعالى لأن الماء الذي في الكوز إشارة إلى موجوده لكونه مشار إليه وتقدر الشرط يقتضى عدمه فيلزم إصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال (قوله فإذا فهم الأول) أى كون المشار إليه ابتاله وامتنع إرادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف بالنسب أو أكبر ستانم القائل علم أن المراد لازمه أى لازم كونه ابتاله وهو العتق من حين الملك على أنه استارة حيث أطلق الابن على من ليس بآبٍ لأشتر كما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم إلى أنه من إطلاق السبب على المسبب لأن البتة من أسباب العتق وهي هنا متأخرة عن الملك لأن الملك كان ثابتاً ولا نسب ثم ادعاء فثبتت البتة فثبتت والحكم في علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجوده لأن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لأن العتق هنا لأسباب في أكبر ستانم يثبت بالبتة فلا يكون مسبباً عنها والسبب إنما يطلق على مسببه كإس (قوله فيجعل أقراراً) جواب لسؤال المقدر تقديره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لأنه إن جعل مجازاً لإنشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته أقراراً لإنشاء ولهذا يبطل بالكراهة والاهزل ولا يقبل التعليل بالشرط وإن جعل مجازاً للأقرار فهو كذب محض يبين لأن عتقه بالبتة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاقه للأقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف إذا كان كذباً بيّناً فاجاب بأنه مجاز للأقرار والمستحيل إنما هو البتة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال أعتق على من حين ملكته كان صحيحاً فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الأقرار فالجواب أنه إن

يمكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وإنما لم تذكر في المتن مسألة الكوز لأن المعتاد في كتبنا ذكرهما معاً فكل منهما يبنى عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الأول لا على إرادته إذ لا جمع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فهما في الإرادة فلا بد من توقف على إرادة الأول لا يجب إمكان الأول وحيث توقف على فهم الأول وفهم الأول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (فإذا فهم الأول) وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبتة (فيجعل

كان صادقا بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخنة له بأقراره ولا يعتق ديانة العتق قضاء لازم على كل تقدير فإن قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحو ما فلا بد من التنية كما إذا قال هذا أخي يحتمل الأخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والأخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الأخوة بأو أما قلنا احتال بعيد غير ناشئ عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا امتنعنا فلا يحتاج إلى التنية بخلاف هذا أخي وفيه نظر فإن قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لو وجته وهي أصغر منه سنا هذه بقتي قلنا لم يعتبر لأنه إقرار على الغير لأن حكم النسب ليس إزالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحل من الأصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في إطلاق حق الغير بخلاف هذا إني فانه إقرار على نفسه لأن من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشرأ ثم يبطل ذلك بالعق فإن قيل إذا قال لعبد يا بني يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المتأدى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفترق إلى تصحيح الكلام بانبات موجب الحقيقة أو المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فإن قيل فينبغي أن لا يعتق بمثل يا حرقنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عنه مقام معناه حتى لو قصد التسليم فخرى على لسانه عبدي حريعتي (قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى) ميل إلى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل (لأن لفظ الأسد موضوع بالتحقيق إلى القسم الأول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له وما عدم جريان الاستعارة في الأعلام فينبى على أنه يجب في الاستعارة إدخال المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداه قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحام في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حام وما ذكره المصنف من أنها لا تجرى في الأعلام لأن العمل لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لأن المراد على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لأننا نقول المعنى الذي يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالمهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال أن هذا ابن من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بمخالف الأداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل إني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن إني معناه مولود مني ومخلوق من ماني فيكون مشتقاً مثل ناطقة ثم أدرج في قسمي الأخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل لإجماع على أنه يشترط في استعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا قائل

إقرارا فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله يا بني لأنه لاستحضار المتأدى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى (فان الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطة في اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولاجل أن الاستعارة تقع أولا في المعنى لا تجرى الاستعارة في الأعلام إلا في أعلام تدل على المعنى كحام ونحوه (ويعتق بقوله يا حرقنا أنه موضوع له فان قيل قد ذكره في علم البيان أن زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آله لأنه دعوى أمر مستحيل قصد الآن التصديق والتكذيب يتوجان إلى الخبر وإنما يكون استعارة إذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرى وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود أن التصديالي الرؤية هنا فلي هذا لا يكون هذا إني استعارة)

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف التشبيه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلتبناه على الدليل الذي ذكر في المتن فلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يمتنع فعل من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قضاء فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطق الحبال أو الحال ناطقة فإن هذا الاستعارة بالاتفاق ولا يلزم منها قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر وهو أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما الاستعارة في المشتقات فإنها تجري (٨٥) في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أي دالة

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلقاً في الحكم وفي التكلم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبت النطق للعالم فلي أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) يدل إلى المذهب المروج كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداً قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متنافيان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم قصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندها عدم الاستحالة فأبد أحدهما عن الآخر (قوله) ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان نحو رأيت أسداً برى من باب الاستعارة بخلاف زيداً أسد فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وأن نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقاً بين الفرق بين نحو زيداً أسد ونحو رأيت أسداً برى بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصد إلى التصديق والتكذيب إنما توجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فينصف الخبر بكونه محالاً أو مستقيماً فيفتقر نحو زيداً أسد إلى تقدير أدلة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسداً برى فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية لم يفتقر إلى تقدير قصد بل قصد التصديق لإثبات الروية فلا يفتقر إلى تقدير أدلة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامداً وبين ما إذا كان مشتقاً بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات وصف الحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتعل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل رأيت أسداً تكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعاؤه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق

استعير الناطقة للدلالة على هذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الإسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وقرئهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في أسماء الأجناس وتجوز في المشتقات وهذا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لأن معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة

استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بالتبعية وقوعها في المشتق منه وسأقي قريباً ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم زيداً أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسداً برى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن أن زيداً أسد دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف رأيت أسداً برى لاشك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الأسماء المشتقة أضف من الأول وقرئهم أن الأول يقضى إلى قلب الحقائق دون الثاني وأوهن من نسج العنكبوت لأن قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فاف الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم يذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فصحت فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسمية الإنسان سواء سمي قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والمتع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال متع فائبا أنه يكون جعل المتع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أظن أنه على حقيقة الحال بأن أحكى كل كلام علماء البيان في هذا المقام أعلم أن الاستعارة عندهم إنما نطق حيث يستعمل المشبه به في المشبه به ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لأن براد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا للفظا كافي زيد أسد ولقيني منه أسد أو لقيت به أسد أو تقديرا مثل أسد في مقام الأخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه في مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لأن المشبه متروك بالكيفية وهو الدلالة التي شئت بنطق الناطق فلا تعلق به مثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل ابن بالمشق ولأن مينا على تشبيه العبد بالإبن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتسكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه الحقيقي ليقترن إلى تقدر أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجترى صائل والطير أقر به عليه أي باكية ونحن قد قلنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه ومعتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترب بشئ من أدلة العموم كالعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كاللؤلؤ والسبيح والجزئ ونحو ذلك أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعموم غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عامما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز ما نأ وتقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المعلوم اتفاقا فلا يثبت غيره من الميكيلات لأن المجاز ضروري والضرورة تنفذ بارادة بعض الأفراد فلا يثبت السكل كالقنص وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فمتنوع لجواز أن يعدل المجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقة ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أن لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لثلا يلزم إلغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عام فاعام وإن خاص

المعنى الحقيقي (مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للجواز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذ لم تكن الضرورة التردد في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعل المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم إنما يثبت أن استعماله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لأنه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا ينبعوا الدرهم بالدرمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجتماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم الحمل على الحال

خاص بخلاف المفتضى فإنه لازم على غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات
للمعوم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل قد سبق أن المعوم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والتوحي بدليل عموم
التكرار المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز إنما يتجده في كتب الشافعية
ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الأسود الرامة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع المطعوم مبنى على
ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الر بالاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتمليل بكونه ضروريا من جهة
التكلم على ما هو مسطور في كتب القوم بما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد التكلم لفظا يدل على جميع أفراد
مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فسكا يتصور الاضطراب إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذلك لأجل
المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسألة)
لأنزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من أفراد استعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من إرادة الموضوع له
فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في
غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد
في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل إلا أسه
أو الأسود أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع وهو الآخر من
حيث أنه متعلق به بنوع علاقته وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال
المشترك في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالتوحي فهو بالنظر إلى الموضوع بمنزلة المشترك فن
يجوز ذلك لجوز هذا ومن لا فلا وأما إرادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في المفتاح فليست من
هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي بجزء من مجموع المعنى الحقيقي
والمجازى فيكون ذلك في جميع الصور في اعتبار إطلاق اسم البعض على الكل لأننا نقول هو مشروط بأن
يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لا زلما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إليه كالإنسان المركب
من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الإنسان والأسد ليس كذلك بل هو باعتبارى عرض وعضو بالجملة لم
يثبت في اللغة إطلاق لفظ الأرض على مجموع السماء والأرض ولفظ الإنسان على الأدنى والسبع ثم الحق
أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا لجوه الأول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة الحمل للفظ
والشيء الواحد في حاقه واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا ليه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان
المعنى الحقيقي وعدم إرادته للدول عنه إلى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء
عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي اللزومات الخامسة أن اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لأحدهما مجاز لاخر كما يمتنع استعمال الثوب
الواحد بطريقتي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا وأحد في أن واحد بلبسه كل واحد
منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الأول فلا نزاع في رجحان
المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل
رأيت أسدين يرى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بعمونة القرينة

(مسألة لا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقي
والمجازى مما لرجحان
المتبوع على التابع)

مع وجود المتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخبز بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لأمستم النساء لأن الوطء وهو المجاز مراد بالإجماع اعلان لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المتق مجاز في معق المتق فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معق المتق مع وجود المتق وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين في الأمان في قوله آمنوا على أولادنا فلان الأمان لحقن الدم فيبني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولاجمع بينهما بالحث إذا دخل حافيا أو متعللا أو راكبا لا يضح قدمه في دار فلان لأنه مجاز عن لا يدخل فيحث كيف دخل فهذا من باب عموم المجازي) اعلم أنه تذكر منا مسائل تترأى اناجعنا فيما بين الحقيقة والمجاز أو لها إذا حلف لا يضح قدمه في دار فلان يحث إذا دخل حافيا أو متعللا أو راكبا

فضلا عن إرادته مع إرادة التبع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأننا لنسلم إرادة غير الموضوع له موجب العنول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما دخلا تحت المراد أو أما الرابع فلأن استثناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بالقرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وإن أراد أن المجاز يفترق القرينة مائة عن إرادة الموضوع له فينا في الحقيقة فقد عرفنا أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا إلا إرادة المعنى المجازي أى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراد هذا محال فلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا توافي كونه دخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الإمتناع في القيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغل كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأى أن يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وإن كان توصيحا ونشلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أن لا يعمل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل يعمل مجازا قطعاً لسكونه مستملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في المتن من فروع الأصل المذكور ثلاثة لأنه إما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كالملاسة في قوله تعالى أو لأمستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالإجماع حتى حل الجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا إجماع مع مخالفة ابن مسعود ورضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد إجماع من بعد الصحابة بل إجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ومحل تيمم الجنب أو لمس باليد ولا محل لذلك لأننا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للإجماع وإنما يكون لو رفع أمراً متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته وأما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك إما في فرد كالخمر إذا رديها حقيقة فلا يراد غيرا من المسكرات بعلاقة المشابهة بخمرة العقل وإنما يجب الحدق السكر منها بدليل آخر من إجماع أوسنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملاسة مطلق اللبس الشامل للوطء وغيره والخمر مطلق ما حرم العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن المبحث وأما في نسبة كذا إذا أوصى لمواليه بشئ. وله معق ومعق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلا لا يكتب زيد ما يخص به باعتبار مكتوبته له مجاز في معق معتق له جود الملاسة وهي كون زيد سببا لتعق في الجملة أو أفعال المولى حقيقة في العتق سواء أعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس مجاز في معق المتق على ما توهم من ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي العتق الأول أسفلا لأنه أصل والفروع أعلى للاصول كغصان الشجرة والظاهر أنه يسمى أسفلا بالنسبة إلى العتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى (قوله وكذا إذا أوصى) يراد أن لفظ الابن أو الولد المضافين لشخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلية مجاز في ابن الابن فلما أوصى لأبنائه وله ذكور وإناك يستحق الذكور

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقله في لا يضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وإنما حملناه على معنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور وليس المراد أن ينأى ويضع القدمين في الدار وبقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صلبة عبارة عن لا يدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان يراد به بطريق المجاز بقوله دار فلان

خاصة عندهم والذكور والآنات عندهما هو أحد قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإن كانت له أنات خاصة فلا شيء لمن وإن كان له أبناء وبنا يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى علا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على الفريقين وإن أوصى لأولاده فلذلك كور والآنات الصلبة مختلفة لا منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فتنه يستحق الصلبة خاصة عندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الأبناء فإن قيل وقال الكفار آمنوا على أولادنا فأمثوم ولهم أبناء وبنا أبناء ينبغي أن لا يشمل الأمان بنى الأبناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده برواية الاستحسان فالجواب أن شمول الأمان بإمام ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذا الإنسان ببناء الرب فثبت على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان لكن فيها هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم بخلاف ما إذا آمنهم على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والأجدات لأنهم وإن كانوا تبعاء في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الأصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة تكلم الجملات بالإجماع بأن لفظ الأمهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الشيء طرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي منها مهجور إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معني قوله لا يدخل المراد أن ينأى ويضع القدمين في الدار وبقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينأى ليس على حقيقته كالإيجاز فإن قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أن من أقراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متعللا أو ركبها فإن قلت قد صرح بالمبسوط والمحيط بأن الدخول ما شيا حقيقة غير مهجورة حتى لو ناهى لم يثبت بالدخول ركبها قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ما شيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة الثبوتية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بالدخول لم يثبت ذكره فاضنجان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في إطلاق الدخول (قوله يراد به) أي يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيثبت بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنيا فيها سواء كان غيره ساكنيا فيها أو لا قيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنيا فيها لا يثبت لقطع النسبة بفعل غيره (قوله فإذا تعلق بفعل تمتد) هو ما يصح تقديره بمدته مثل ليست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في

كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنيا بحيث بالدخول فيها (وهي نعم الملك والإجارة والعارية بالنسبة للملك حقيقة وغيرهما مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها إلى الإجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث (إذا قدم نهارا أو ليلا في قوله أمر أنه كذا يوم يقدم زيد أنه يذكر للنهار والوقت كقوله تعالى ومن يؤمهم يومئذ دبره) صورة للسئلة أنه إذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد بحث أن قدم نهارا أو ليلا فالיום حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والماء في لأنه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فالיום حقيقة في النهار وكثيرا

(١٢ - توضيح ١) ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فإذا تعلق بفعل تمتد فلنهار وبغير تمتد فلوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان ينفرد بغيره) أي كون ظرف الزمان (مميّز) أي لفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في فصل حروف المعاني (فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لأن النهار أولى (وإن لم يمتد) أي لفعل (كوقوع

الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذر ذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معياراً له غير زائد عليه مثل صحت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صحت في الشهر فإذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياره الإفصح حل اليوم على حقيقته وهو ما تمتد من الطلوع إلى الغروب وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ لا يصح حل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازاً عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتداً وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يومهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلاً كان أو نهاراً ولا نطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءاً من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار (لأن المتعارف استعماله في مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد في بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة بحجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أو تزوجك أو أكلك أن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الامتداد وعدمه وأما إذا اختلفا في مثل أمرك يدك يوم يقدم زيد بقدره فنفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلاً لا يكون الأمر يبدأ لأن كون الأمر يبدأ ما يمتد فان قلت التكلم بما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الأعراض إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب فليكون في المرة الثانية مثلاً في الأولى من كل وجه جعل كالأعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق بتجدد الأمثال فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيجعل على الآن عند عدم امتداد المضاف إليه فان قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير في كافي صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياراً له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكني في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفه للعامل قصيدة لاختصاصه وحاصله لفظاً ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلبنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الأول حمل على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل أركبوا يومياً نيك العدو وحسنوا الظن بالله يومياً نيك الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حريم تنكس الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عند الموانع ولا يمتنع مخالفتها بمعونة القرائن كإثبات الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكس الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض بما يمتد والطلاق والعاقب بما لا يمتد مع أنه أن أريد إنشاء الأمر وحدوده فهو غير ممتد في الكل وإن أريد كونها غير مفعولة وهو ممتد فكذلك كونها مطلقة وكون العبد ممتداً قلنا أريد في الطلاق والتاق وقوعهما لأنه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقاً أو ممتداً بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها غير مفعولة لأنه يصح أن يكون يوماً أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

الطلاق هنا أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى ومن يومهم يومئذ دبره لأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءاً من النهار أو من الليل (ولا بالحدث) يعطف على قوله بالحدث الذي سبق (بأكل الخطئة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الخطئة

لأنه يراد بامتناعه فيحدث بعموم المجاز ولا رد قول أبي حنيفة ومحمد (رحمهما الله تعالى) أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فمين) قال الله على صوم رجب ونوى به العين أنه نذر (ومين) هذا مقول القول (حتى) لو لم يصم يجب القضاء (لكو) نذرا (والكفارة) لكونه مينا فنهذة ممة الخلاف وإذا كان نذرا ومينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا (٩١) اللفظ حقيقة في النذر مجاز في العين (لأنه نذر بصيغته

فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك يدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مينا على أن اليوم لطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك يدك يومين وفي مثله يستعجم اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أمرك يدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستعجم ما إذا تضمن الليل (قوله) لأنه يراد بامتناعها أي ما في الحنطة من الأجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة بعم كل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السوق فإنه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل بحث به عند محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الحنطة بأن يضمها في القم فيضمها (قوله) الله على صوم رجب) وقع في عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى غير ممنون للعبادة والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب العين والمسئلة ستة أوجه لأن القائل ما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي العين أو بدونه أو ينوي العين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر والعين جميعا فالثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع عين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف وإليهما الإشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى العين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس عمن والسادس نذر وعنهما كلاهما نذرومين وهما ممتنعان بخلاف فوجب الأول الوفاء بالمازوم والقضاء عند الفتور لا الكفارة فوجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفتور لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على التية بخلاف العين فإرادتهما مع الجمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك عين موجهة أي لازمة المتأخر عين لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح بوجوب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء بوجوب المنع عن ضده وتحريم المباح عين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو المصل على نفسه مينا فاعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجه هو نفس العين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجهة أي اثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذي هو جاز الترتك في نفسه إذا لنذري الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجهة أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز مالم تستعمل في اللازم ولم يرده اللازم مع قرينة ما نعت عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمة بطريق التضمين والالتزام لا يصير بذلك مجاز أفهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حيث نذر مجاز وقد يكون من حيث أنه جزء المراد أو لازمة فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم فالجامع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا يكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى في تحرير البحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أراد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمة المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله) ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال (يعني أصل الإشكال

بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى العين ولم ينو النذر (لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين يارادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فثبت الموضوع له وإن لم ينو حقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن العين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاء آت يمكن أن ثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي مجرد الصيغة سواء أأراد أو لم يراد المجازي إن أراد فهذا المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي العين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواها أو نوى العين فقط

بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى العين ولم ينو النذر (لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين يارادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فثبت الموضوع له وإن لم ينو حقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن العين هو المعنى المجازي لكن في الإنشاء آت يمكن أن ثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي مجرد الصيغة سواء أأراد أو لم يراد المجازي إن أراد فهذا المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي العين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواها أو نوى العين فقط

فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت التذر أيضا اذا نوى أنه عين وليس يثبت) لأن التذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بتذر فأجاب بقوله (فلنلما نوى مجازوه ونفي حقيقته يصدق ديانة) لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فإذا نفي التذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجهه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعاق فإنها اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيجاء بين العباد بقضاء القاضي أصل فيه (مسئلة لا بد للجزاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو عيّن الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فإن سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرج من أن يكون للتخير ونحوه طلق

التوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يتقدم هذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى العين فقط وأما إذا نواها جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع إلا هذا فان قلت لا عبرة بإرادة التذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكان لم يرد إلى المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادة التذر ولا تأثير لها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد في الاقد قلته صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أن لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت العين من أن تكون مرادة فصارت الحقيقة المجزوة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب التذر ولا يتوقف على قصد إلا أن كونه مبنيا يتوقف على قصد إلا أن الشرع لم يجعله مبنيا إلا عند قصد بخلاف شراء القريب فإن الشرع جعله اعتاقا قصد ولم يقصد من بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأنفة السرخسي رحمه الله تعالى أن كلمة الله قسم بمنزلة بالله كافي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهم ادخل آدم الجنة فنه ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق في معنى التذر عادة فحمل عليه فإذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بينه ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لا بد للجزاز من قرينة) ممانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطيا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال (قوله نحو عيّن الفور) هو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلغت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريت فيها ولا لبث قليل رجوع فلان من فور أي من ساعته ومن قيل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستغفر من استغفرت أي استنزل أو حرك من استغفرت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فهنا قرينة ممانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكما لا يأمر أبليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الأمر من شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة ممانعة على إرادة ذلك عقلا لإعذاب على الاتيان بما خير فهو أنن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخير وكذا كل من الأمرين مجاز للتوسيع والانكار لاحقيقة أما الأول فبقريته من شاء إذ لا يخص الإيمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة أما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثاني أما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه أمجاز أولا وغير الخارج فيان الأول ما يكون دلالة على التمتع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بقصان كالكتاب من أفراد الملوك أو زيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الأولى وهذا الذي يسميه نفي الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيساق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز ومن وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيساق قسما بدلالة المادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يخص بالأفعال دون الأفعال الثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد ذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الأولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسامع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو وفي السابع ما عرفا عاما وأخصا وشرعا من غير تعيين فلذا غا لفظ به غير وذكره بلفظ الكاف (قوله الأعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقطت الماء فاغتسل أو غسل أعضاءه للبر بكن يأنويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم إرادة حقيقته إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالأعمال حكمها باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبه الحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال المفترضة إلى النية والائتمار في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكره والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل أن معنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فإن وجد والثواب والافلا ومبنى الثاني على وجود الأركان والشرائط المفترضة في الشرع حتى لو وجدت صحح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا وإذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز إرادتهما جميعا أما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على أن المقصود الأهم من بعثة النبي ﷺ بيان الحل والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى أن صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه عن النوع الأول أي ثواب الأعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول أن الثواب ثابت اتفاقا إذ لا ثواب بدون النية فلا ريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومها إذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء فيكون عبادة يقتضي النية فيكون ممتنا فالحلاص لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر ما أو لا فلا ناسن أن الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لا تقتضي إرادته منه وثبوته به يلزم عموم المشترك بمعنى إرادته معنيته مثلا فلو لنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وإن كان الحكم بالجمعية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز ما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم أنه يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف للمجاز أي حكم الأعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا يفتقر صحت إلى النية بإجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الأجزاء أو أدفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامثال موافقة للشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو أن ناسن أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضما على حدة بل هو موضوع لأثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والائتمار وغير ذلك كما يعم الحيوان الإنسان والغرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فإرادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك بأننا لا نعتي بقولنا الأعمال مجازا عن الحكم أن هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الأعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء إنما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه ذلك معان متشابهة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الأعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الأول الثواب والائتمار والثاني الجواز والفساد ونحوهما والأول بناء على صدق عزمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فإن من توفضا بماء نجس جاعلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه وثاب عليه لصديق عزميته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عندنا فلان المجاز لا عموم له فثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم (وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر) أي النوع الآخر وهو الجواز

(ونحو لا يأكل من هذه التخلّة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى إذا استنف أو كرع لا بحث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالآسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف إلى الجواب لأن معناه التحقيق مهجور شرعا وهو كما لهجور عادة فيتناول الإقرار (والإنكار) اعلم أن القرينة إما عارضة عن التكلم والكلام أى لا تكون معنى في التكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في التكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم إرادة الحقيقة وغير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أو كل واحد من جنس الشخص أن الشخص قد يكون كون بعض الأفراد ناصبا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فإذا قال كل مملوك لربى حر لا يقع على المالك مع أن المالك مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا (٩٤) من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض

الأفراد أولى فاختصرت القرينة في هذه الآسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم الشخص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالتخصيص الكلامى أن الكلام بصريحه يوجب في بعض الأفراد حكما مناقضا لحكم بوجبه العام وكل شخص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الأفراد أولى بكونه شخصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا نفى بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأى طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك في حر يفهم من اللفظ عدم

ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد بالجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه التحقيق ومسيبه وعمله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولشأن أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثوب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثوب من حيث أن كلا منهما من أفراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بآزائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فإن اللفظ مجاز عن المعنى لأن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فان كانت الشجرة بما يكل كالرياس فعلى الحقيقة وإلا فان كانت شجرة كالتخلّة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عندوه وإلا فعلى الاعتراف حتى لا بحث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخصوص فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لأنها لا تاكل تشرب الماء إلا بإدخال أكارعها فيه ثم قيل للناس كرع في الماء إذا شرب الماء بفيه أو لم يخص (قوله وكالآسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة ما نعمة عن إرادة حقيقته اللغوية عرفا عما كاد أبا أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة ما نعمة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال المتقد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لأن الإنكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله في مجلس القاضي لأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عند ما يعرف المدعى محققا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل التخلّة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي أن يتعين الإقرار ولا يصح الإنكار أصلا لنا نقول إنما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين محقا

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جثمانية إلى الأمثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الأقسام فظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة ما نعمة عقلا أو حسا أو شرعا فبين هنا هذا المعنى ففي يمين القور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنطالق يحمل على الفور فالقرينة ما نعمة عن إرادة الحقيقة عرفا والمعنى التحقيق الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستغفر من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤم ومن شاء فليكفر لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله إنما أعتد للظالمين ناراً تمتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتى إن كنت رجلا الحقيقة بمنع عرفا وفي قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه التخلّة أو الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الآسماء المنقولة ما عرفا عما أو خاصا أو شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم أن المعنى التحقيق تمتنع في قوله لا يأكل من هذه التخلّة حسا لأن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير تمتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا البين إذا دخلت عن التفي كانت للبعث فوجب البين أن يصير ممنوعا بالبين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا بالبين ثم عطف أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز

من قرينة قوله (فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فنحن في حثيف رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا ضرورة وعندنا المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف إلى القضم عنده وعندنا إلى أكل ما فيها ، مسألة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لا مرأته وهي أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بتي أما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الأول) أي في الأكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلاها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (أما أن ثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما ثبت النسب (٩٥) منه ويتنى من اشتهر منه (ولا يمكن هذا)

أي ثبوت النسب من المدعى
واعتناؤه من اشتهر منه
(لأنه ثبت عن اشتهر منه
أو في حق نفسه فقط) أي
يثبت المعنى الحقيقي وهو
النسب في حق نفسه فقط بأن
يثبت منه من غير أن يتنى
عن اشتهر منه (وذا متعذر)
أي الثبوت في حق نفسه
فقط (لأن الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير فلا
يكون) أي تكذيب الشرع
المدعى (أقل من تكذيبه
نفسه والنسب بما يحتمل
التكذيب والرجوع
بغلاف الحق) في أنه لا
يحتمل التكذيب والرجوع
(وأما المجاز) عطف على
قوله أما الحقيقة والمراد أن
المعنى المجازي متعذر (وهو
التحريم فلان التحريم
الذي ثبت بهذا) أي
بلفظ هذه بتي (مناف
ملك الشكاح فلا يكون
حقا من حقوقه) بيا أنه
إن ثبت التحريم بهذا
اللفظ لا يلحقنا أن ثبت

كان المدعى أو غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث المدافعة
لإلى أبعدا كالإقرار لا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وإرادته
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الإقرار
الذي هو ضدها بل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله) فاما إذا كانت عطف هذا البحث على
ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز لم يكون قرينة مأمنة عن إرادة حقيقة عند
إطلاق اللفظ أم لا فنقول لأن الحقيقة إذا كانت معجزة فالعمل بالمجاز انفا وإلا فالعمل بالمجاز متعارفا
أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وإن صار متعارفا فعنده
العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا للضرورة وعندنا العبرة بالمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
بمنزلة المجور فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العللا ترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء
كان عاماتنا أو للحقيقة أم لا وفي كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه إنما يرجح عندهما
إذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة أكل الحنطة حيث قالوا أن هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده
لما كان في التكلم كان جعل الكلام ماعلا في معناه الحقيقي أولى (قوله) أو معروفة النسب قيد الأصغر
بذلك لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر والافني الأصغر المجهول النسب أيضا لا يثبت للتحريم إلا أنه إذا أصغر على
ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والميسوط (قوله) بخلاف الحق كان الأنسب ذكره عقب بيان تعذر
المجاز أيضا والحاصل أن موجب البينة بعد الثبوت عطف قاطع للثبوت كانشاء الحق ولهذا يقع عن الكفارة
ويثبت به الولام لا اعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه ببنه فثبت الحق القاطع للملك متصور منه
وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني الأكبر سنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بتي أعني
التحريم الذي هو من لوازم البينة فهو مناف لملك الشكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل
وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالشكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا
تصح استمارته له والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في
وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هوشجاعة السبع
فكيف صح جملة مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيها معنى واحد فصح للتكلم بالإخبار بهذا
الكلام عن رؤية من انصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله) واعلم أن الاستدراك المذكور إنما هو على
ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير غير الإسلام رحمه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لأنه قال

التحريم الذي يقتضي صحة الشكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيهما والثاني متنفذ لأننا قال لأجنبية معروفة النسب هذه بتي يكون لغوا
فعلم أن ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة الشكاح السابق ويكون حقنا من حقوق الشكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لأن
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان الشكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق الشكاح واعلم أن
تقرير غير الإسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط
ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لأن التحريم الذي ثبت بهذا مناف
ملك الشكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التحريم فذلك المناقاة أيضا

والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام فإن ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فإن لفظ السقف إذا أريد به الموضوع لهدال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل إنما يكون مجازا إذا أطلق السقف وأريد به الجدار فأقول لا حاجة إلى قوله إيمان أن ثبت حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم (٩٦) بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا التردد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا

التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا للملك الشكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعمل أنه ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وذا معتدرا أيضا للنافاة المذكورة ولورد هذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو حال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعي إلى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي وهو يرى في رأيت أسدا يرى والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فانك إذا حاولت تخبر عن رؤية شجاع فالأصل أن تقول رأيت شجاعا فإذا قلت رأيت أسدا فلا بد أن يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز وذلك الداعي إما لفظي وإما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالمذوبة) فما يمكن لفظ الحقيقة لفظا ركيكاً كلفظ الخنفيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحته للشعر) أي إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وإن استعمل لفظ السجاء يكون موزونا (أو لسجع) فإذا كان السجع داليا مثل الإحد والمعد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لالفظ الشجاع

وفي الأصغر سامته تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لأنه مستحق من أشهر تسمياته وفي حق المقر معتدرا أيضا في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين معتدرا لهذا العذر الذي ألبينا أي ببناء معنى أن الحقيقة في المعرفة النسب إما أن تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتقن من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لقراره في إطلاق حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المقر وحده يظهر الأمر في حق التحريم لكونه لازما للدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لأنه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجهه فالتحريم اللازم له مناف للملك الشكاح فيعتبر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر ما أوردته فقط المصنف رحمه الله تعالى من التردد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر الحقيقة بطريق الالتزام وهو منافاته للبلك ابتداء بل أشار إلى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوت لا يثبت التحريم أيضا للنافاة فيبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجهه وأوكده وإنما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لأنه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر معتدرا بضافي حكم التحريم قسما آخر مما يلزمه التحريم وقد سكنت عنه غير الإسلام رحمه الله تعالى احترازا عن التردد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضا كاتعذر في حكم اثبات النسب لا نأقول بل معناه أنه في حق المقر وحده معتدرا أيضا كاتعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للزوم قد يكون من حيث أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كإذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث أنه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كإذا أطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامي مثل هذه بتي إذا أريد أنها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلول مجازي وإذا أريد به ثبوت البتية كان ثبوت الحرمة مدلول التزاميا وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى أولا زمه مجازا فدلالة المطابقة لأنها دالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما يتحقق التضمن والالتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فإن قيل هذه أيضا دالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء اللازم في ضمن الكل والمألوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمه على أنهما تمام المراد كافي المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والمألوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكثر أن على الدلالة على المجاز معناه تضمن أو التزاما لمطابقة (قوله واعلم أن المجاز) أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله) فما يمكن لفظ الحقيقة لفظا ركيكاً قابل العذب بالركب ونما يقابل به الوشى الذي يتفرغ الطبع عنه إلا أنه مشاحفة في الاصطلاح لكن اسم التفصيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود المذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتخفيف فيجب

أن

يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الأصل

وهو المجاز وذلك الداعي إما لفظي وإما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالمذوبة) فما يمكن لفظ الحقيقة لفظا ركيكاً كلفظ الخنفيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحته للشعر) أي إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وإن استعمل لفظ السجاء يكون موزونا (أو لسجع) فإذا كان السجع داليا مثل الإحد والمعد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لالفظ الشجاع

(أو أصناف البديع) كالجناسات ونحوها فإن يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشريك فإن الشرك هنا مجاز استعمال ليجانس الشرك لأن بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص، معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي (بالتعظيم) كاستعارة اسم أي خيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الجميع وهو الذباب الصغير الجاهل (أو الترغيب أو التهيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو التهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المظومات ليتنفّر السامع (أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسداً يرى أي بين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعاً (فإن ذكر المألوم بينه على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينه (أو تلفظ الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تلفظ الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لقحم فيه جرم وقد (يفيد لذة تخيلية وزيادة) (٩٧) شوق إلى إدر الكعفاء فوجب سرعة

الفهم أو مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله أو تلفظ الكلام أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فإن دلالة الألفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فإن حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد أن تستعمل لفظ المجاز فإن المجازات متبكرة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى فإن قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز غل بالفهم قلنا لما

أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبر من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس وغير ذلك فإنه ربما يتأني بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضاً وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) وهذا تلفظ الكلام أيضاً من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا يتأني ذلك كفي المفتاح أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرر بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إرادته بتركيب تخفية الدلالة عليه وضوحاً وخفاءً لا يخفى أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظ الحقيقية التساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ المجازية باختلاف مراتب الزوم في الوضوح والخفاء فإذا قصد مطابقة تمام المراد تؤديه المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليعتبر ذلك فعل هذا لإحاجة إلى إثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كالترجمة المصنفة رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوساً مشهوراً كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولاً كالخبرة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على أن فيه بحثاً وهو أنه أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازاً كالخبرة والعلم مثلاً لا خفاءً في أن دلالة اللفظ الموضوع عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور لو لمع ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار والمستعار له فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوساً والمستعار له معقولاً (قوله فصل) قد سبق أن الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجري أولاً في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشق منه مثلاً بقدر نطق الحال أو الناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطق بمعنى ذات وناطقة بمعنى ذاته وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاماً من التشبيه والمشبه به

(١٣ - توضيح ١) كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم ثم إذا كان المستعار منه أمراً محسوساً ويكون أشهر المحسوسات المنصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضاً ما ذكر أن ذكر المألوم بينه على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي بعبارة لسا نكهته ما في قلبه فأنك إذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبهه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضاً أي يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (كما ذكرنا في مقدمه كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز) فأن قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون غرضاً للاستعارة أيضاً وفي فصل المجاز أن المجاز بلا يكون مفيداً ولا يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة (فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الغرور) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للوصفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فقد هذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجرى في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من ابتداء الغاية وإلى انتهائها في الطريقة واللام للتعليل إلى غير ذلك فلهذا ليست معانيها وإلا كانت أسماء لا حروفا وإنا هي متعلقات معانيها بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للوت وابنو للخراب . شبه ترتب العداء على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتيب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولا في العلة والفرضية وبتبعتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف رحمه الله تعالى اعترض بزيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أهم من أن يكون تعقيب المعلول للعللة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أهم من أن يكون سيماء أو نسائا ويقع على تعقيب غير المعلول للعللة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للوت أى جعل الموت كأن الولادة علة له لو يكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو أن ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعللة تكون متقدمة لا متعقبة فالعنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على أن اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعللة الغائية وإن كانت بما هي علة لعللة العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الزمن لكنها معلولة في الخارج للعللة الفاعلية ومناخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير ومثلا تصورا ولا يقصور علة لاقدام التجار على إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخر عنه محتاجا إليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعللة بطريق الاستعارة فقولوه وهو أهم من أن يكون تعقيب العلة المعلول إن كان المعلول مرفوعا فظاهرا وإن كان منصوبا فاعتناء تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أى جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لاحاجة إليه لأن معنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلول فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أولا كما في قصدت عن الحرب للجهن وإذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه إنما هو من جهة علية لا من جهة معموليته وكو نعمة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضى الترتيب على شيء وإنما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذى هو عرض استعير لترتيب ما ليس بمعلول وقرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لا ما تقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الأجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص ما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف تعقيب بحث الحقيقة والمجاز لا اشتداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما ينسى الجميع حروفا تغليا أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال الأول وأوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحرف على

واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وإنما قالوا هي تبعية لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما يقول المحال ناطقة أى دالة فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فإن الاستعارة تقع أولا في متعلق معنى الحرف ثم في أى في الحرف كاللام مثلا فيستعار أولا للتعليل للتعقيب (فإن التعقيب لازم للتعليل فإن المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أهم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره) ثم بواسطة استعارة أى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام) أى للتعقيب نحو (لدوا للوت وابنو للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للوت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعاً لا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض بلا شك أنه معلول للعللة الفاعلية فعمل أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشدد الحاجة إليها وتسمى حروف المعاني منها حروف المطلق

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء على أنها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تمييز بها من حروف المعاني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهزمة المفتوحة إذا قصد بها الاستهزام أو الداء فهي من حروف المعاني والألف حروف المعاني (قوله الواو لمطلق الجمع) أي جمع الأمرين وتشريكتها في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو في حكم نحو قام زيد وعمرو أو في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا على الترتيب أي تأخر ما بعدهما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى ونسب إلى أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أنه يجمع عليه وقد نص عليه سيوطي في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولاً عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وغالدو المال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء في زيد وعمرو وقيله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة ألف بين الاسمين المتحدن في كمال دلالة مثل جاء في رجلان على مقارئة أو ترتيب اجماعاً فكذلك جاء في رجل وامرأة الآن في قولهم الألف بين الاسمين المتحدن تسامحاً الرابع أن قولهم لأننا كل السمك وتشرب اللبن معناه الشئ عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باختيار أن يكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لا فادتهما النهى عن الشرب بعد الأكل لا متقدماً ولا مقارناً ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفى الترتيب (قوله فلماذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يحتمل أن يكون لسبب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما يئامن أنها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أي لما ثبت أن الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء للتأويل الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاعسوا وجوهكم دليل عليه لأن الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه تعقيباً لإرادة القيام إلى الصلاة مقدماً على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو أنه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الأعضاء فلا يقتضي أن يكونه تعقيب القيام إلى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاعسوا وجوهكم واعسوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه خاصة لا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام أفعال متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل إجماعهم على أن قوله أو أيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا قال للبعد إذا دخلت السوق فاشترى ثياباً وخبزاً لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصياً لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملاً بوجوب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لا نقول أن وظيفة الرأس الغسل والمسح رخصة إسقاط فكان هو هو فلا يلزم تعقيب لإرادة القيام إلى الصلاة إلا الغسل على أنه معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدهما على ما عطف عليه بالواو القطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى إذا نودي للصلاة الآية على أنه يجب السعي

الواو لمطلق الجمع بالنقل
عن أئمة اللغة واستقراء
مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين
كالألف بين المتحدن
فانه يمكن جاء رجلان
وامرأة فادخلوا أو العطف
وقولهم لأننا كل السمك
وتشرب اللبن أي لا يجمع
بينهما (فلماذا لا يجب
الترتيب في الوضوء

لا يحتمل (أى الترتيب بقوله عليه السلام ابدا بما بدأ الله تعالى لا يدل على أن بدءا لله تعالى موجبة لبدءكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتمظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضى الأولوية لا الوجوب وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو بالنسبة إلى عدنا بقوله ابدا (و زعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندها استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغیر المدخول بها وهذا) أى زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف ارجح إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لأنه لا يبقى المحل الثاني والثالث وعندها يقع جملة لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أى لترتيب في صيرورته هذا اللفظ تطبيقا عند الشرط (كما إذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله إن دخلت

عقب النداء بلا تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بأيهما بدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدا بما بدأ الله تعالى به فهم التي ^{بطلت} منه الترتيب فارمهم به والجواب إننا لنسلم ثبوت وجوب الترتيب بالأية وفهم التي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والتي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب إذ لا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في ذلك شأن قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال إن قوله تعالى فلاجتاح عليه أن يطوف بهما في معنى فعله أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله) وزعم البعض لو قال لغیر المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزع البعض أن هذا مبنى على أن الواو عنده للترتيب فتبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كالوذكر بالفاء أو ثم وعندها للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كإذا قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلأنه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لأن المطلق لا يتحقق في الخارج إلا بمقيد وأما النقض فلأنه لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما انفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو أن الاختلاف المذكور مبنى على أن تعليق الأجزئية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدها وإذا كان تعليق الأجزئية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند انحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما إذا كرر الشرط فان السكلى يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الأجزئية فان السكلى يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندها يقع السكلى دفعة لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق إنما هو في أزمان التعليق لا في أزمان التطبيق لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقه أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير مافى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب ثلاث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الأخيرين فيصير بمنزلة ما إذا قال لغیر المدخول بها إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق إن دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لأن المقدر كالمفوق بخلاف ما إذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال إن دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعدوا واحدة فانه صريح في تفريق أزمان الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال أن هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضة أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمان الوقوع بخلاف الفاء أو ثم وأعلم أن تأخير وجه قولها مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل إلى رجحانها على ما أشير إليه في الأسرار

وان قدم الاجرية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وإن دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقاً (لأنه إذا قال إن دخلت الدار
تعلق به الاجرية المتوقفة دفعة فأن قيل إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم اعتق المولى معاصهما نكاحهما وبكلامين منفصلين) أى قال
أعتقت هذه ثم قال الأخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب)
هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما غير الإسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن
مولاهما وبغير إذن الزوج، فقول به بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج
إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الأمتين (١٠١) بمقد واحد اتباعاً لوضع المسئلة

في الجامع الكبير ولا حاجة
لنا إلى التقييد به إذ البحث
الذي نحن بصدد لا يختلف
بكونه بمقد واحد أو
بعقدين وفي الجامع الكبير
قيد المسئلة بعقد واحد لأنه
نظم كثيراً من المسائل في
سلك واحد وبعض تلك
مسائل يختلف حكمها بالعقد
الواحد وبعقدين كما إذا
كان نكاح الأمتين برضى
المولى وبرضاها دون
رضا الزوج فإن هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد
وبعقدين فلاجل هذا
الغرض قيد بعقد واحد
وان أردت معرفة تفصيله
فليك بمطالعة الجامع
الكبير) وان زوجه الفضولى
أختين بمقدن فاجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية
وان أجازهما معا) أى قال
أجزت نكاحهما أو بحرف
العطف) أى قال أجزت
نكاح هذه وهذه (بطل)
أى بطل نكاح كل واحدة

(قوله وإن قدم الاجرية) يصلح أن يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالاً
بهذه المسئلة وأن يكون من تمهيد كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فرأه بين تأخير الاجرية وتقديمها حيث
يقضى الأول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغير إذن مولاها) إذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل
بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقباً (قوله لا حاجة إلى
التقييد به) أى بقوله بغير إذن الزوج في غرضنا هذا وإنما قيد به بغير الإسلام رحمه الله تعالى لأنه جعل الحكم
توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى أنه إنما يصح إذا كان بدون رضاها جميعاً (قوله
إذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما
إذا تكلم الفضولى بكلام واحد أم إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جزاً اتفاقاً ويتوقف (قوله
وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع أنه لو زوج رجل أمته من رجل برضاها في عقد واحدة
وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى إحداها بطل نكاح الأمة حتى لا يلحقه الاجارة ويتوقف نكاح
المتعقة على إذن الزوج ولو أعتقهما معاً فاجاز الزوج نكاحهما أو نكاح إحداها جاز لأنهما حالة العقد
أمان وحالة الاجارة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الأمانة والحرية ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف
العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بأن أعتق إحداها وسكت ثم أعتق الأخرى فاجاز الزوج
نكاحهما معاً أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المتعقة أولاً لأن الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الأولى فلا يلحقه الاجارة وهذا إذا كان النكاحان في عقد واحدة وأما
إذا كان في عقدتين فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فإن
أعتقت الأمان على العاقب فالنكاحان على حالهما فأما أجزاز جاز لأنهما لو أنشأ العقد واحداً حرة
والأخرى أمة توفاً لأنه لا تلاقي في التوقف وأحدهما لا يملك الاجارة والرد في ملك الآخر بخلاف ما إذا كان
المولى واحداً فإنه باعتاق الأولى يصير إذا نكح الثانية وأنه بسبيل من ذلك وان أجازها جاز نكاح
المتعقة الأولى لأن حالة الاجارة كحالة الإنشاء فيصير نكاح الحرية ويبطل نكاح الأمة (قوله بطل) أى
نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة
الاجازة متفرقا فإن قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة إذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان
على المقارنة قلت نعم الآن في الإنشاءات ثبت الحكم لهما معاً حتى لو قال أعتقتهما معاً (قوله سوى ذلك)
أى لو أثار له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الأعباد لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم إلا في نصيب
ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الأعباد من الثلث يعق السكك كل واحد يمكن في مرض

منهما) فجعلتموه للترتيب فإن قال اعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا ووارث له ولا مال له سوى ذلك فإن أقر متصلاً عتق من كل ثلثه
وان سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث) لأنه لما قال أعتق أبي هذا وسكت يعنى كله لأنه يخرج من الثلث لأن
المفروض أن قيمة العبيد على السواء فإذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الأول وموجه ان يعنى نصف الثاني مع نصف الأول
لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجه عتق ثلث الثالث مع عتق كل من الأولين فيعتق ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع عن الأولين (فجعلتموه للترتيب) أى جعلتم حرف العطف فيما إذا أقر متصلاً للترتيب (بمنزلة قولهم أعتقهم أبي معاً) لأنه لو لم
يكن للترتيب بل ثبت الترتيب كان كسئلة السكوت (قلنا أما الأول فلأنه لما عتقت الأولي

لم تبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على عتقها (فان نكاح الأمة على الحرة لا يجوز فلم تبق الأمة محلا لنكاح قبطل نكاحها) وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء . وهنا) إشارة إلى هاتين المسئلتين (كذلك) أى آخر الكلام مغير لاوله أما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار بالاتفاق فلان قوله اعتق أبى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسبا بينهما ولا يمتنع من الأول إلا بعضه فيكون مغير الأول الكلام (بخلاف الامتين) أى فى المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغير الأول لأنه إذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفى مسألة الاختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف وقد ذكر فى الجامع الحصري قد قيل لافرق بين مسألة الامتين ومسئلة الاختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو أن فى مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسألة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل (١٠٢) واحدة منهما تحريرا فى مسألة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر

وفى مسألة الاختين لم يفرد الموت وقيد بقساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الأول أكثر مثلام يمتنع كله لأنه لا يخرج من الثلث (قوله) لم تبق الثانية محلا لتوقف أى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عتق عبث الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتبارها لغوات المحل وإنما قال ليتوقف لأنها بقيت محلا لأن تكلمه بعد صيرورتها حرة (قوله) ولا يمتنع من الاول إلا بعضه) الحاصل أن عتق أبى حثيفة رحمه الله يغير الاول إلى الرق لأنه يجب عليه السعاية والمستسمى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه ذرمه وعندهما يتغير من براءة إلى شغل لأنه بدون آخر الكلام يمتنع بجانا لأنه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له إلا الثلث والثلث واجب السعاية فى ثلث قيمته ثم التغير إنما يؤثر إذا كان متصلا فلا لا يثبت فيما إذا وقع الاعتاق أو الاجزاة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله) وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بألواران وقعت فى موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك قالوا وتفيد الجمع بينها فى ذلك التعاق والإفالوا وتفيد الجمع بينهما فى حصول مضمونها أو يذنبون الواو يحمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية أو بالعكس ففوضة إلى القارئ والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله) وإنما يجب هى إذا افتقر الآخر إلى الاول) هذا الحكم فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل خاصة للقطع بأن مثل أنت طالق وطائق من عطف المفرد ولا حاجة إلى تقدير المبتدأ فى الثانى (قوله) لا يتقدر مثله) لا يخلاف الاصل فلا يضر االيه إلا عند الضرورة (قوله) أى يتقدر مثله) عطف على قوله بعينه لأعلى قوله لا يتقدر مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل فى نحو جاء فزيد وعمر وما لا حاجة اليه لأن الجمي المستفاد من جاء معنى كلئى يمكن تعلقه بالمتعدات ولهذا اجمعوا على أنه عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك فى مسألة ترتيب الوضوء (قوله) لأنها) أى الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولأن المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة على الأداء . ومن هنا نية بآخرة باختياره وهذا مقفود فى الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال أنه لو لم يكن أهلا لها لم يصح إيمانها وصلاته وصيامه

وفى مسألة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردنا صح نكاح الاول ولو لم يفرد فى الامتين بأن قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طائق ثلاثا وهذه طائق تطلق الثانية واجدة وإنما يجب هى) أى المشاركة (إذا افتقر الآخر إلى الاول فيشارك الاول) أى آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أى بعين ما تم (لا يتقدر مثله) أى مثل ما تم (إن لم يمتنع الاتحاد) أى ان لم يمتنع أن يكون ما تم بالاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طائق

وطائق وطائق وليس كتنكرار قوله ان دخلت الدار فانت طائق فلا يقع الثلاث عندنا فى حثيفة رحمه الله تعالى فالاولى هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن تتعلق الاجزاة المتكررة بشرط متحد فيتعلق طائق وطائق وطائق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا يتقدر مثله أى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طائق ان دخلت الدار فانت طائق ان دخلت الدار فانت طائق (إن امتنع) أى الاتحاد (نحو جاء فزيد وعمر ولا بد أن يكون مجي . زيد غير مجي . وعمر و بعضهم أوجبوا الشركة فى عطف الجمل أيضا حتى قالوا أن القرآن فى الظن وجب القرآن فى الحكم فقالوا فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا يجب الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلاة عليه) يثبت أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أن يجب أن يكون المخاطب بأحدهما عين المخاطب بالآخر . ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكننا نقول إنما لا يجب الزكاة على الصبي لأنها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها للقرآن فى الظن والقائل بوجود الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

إذ هي عبارة مالية يمكن أداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة إلى إعجاب الشركة في الجبل (لأن الشركة كانت ثابتة إذا انقضت الثانية في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حريته على العتق بالشرط أيضاً لأن الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت إذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وإن كانت تامة لكن فيها قوة المفرد في حكم الافتقار فمفطع على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فإن اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكرنا أن الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت إذا انقضت الثانية فقوله وعبدى حريته في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدى حريته إذا إشكالاً لأنها جملة تامة غير مفترقة إلا ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاماً مستقفاً على المجموع فأجاب بأن في قوة المفرد في حكم الافتقار مع أنها جملة تامة لأن مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة (١٠٣) على الجزاء الأعلى بمجموع الشرط والجزاء وإذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لأن جزاء الشرط بعض الجملة وأيضاً الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف مفترقاً إلى ما قبله حقيقة كافي المفرد أو حكماً كافي الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد حينئذ يحمل على الشركة لتكوين الواو جارية على أصلها بقدر الإمكان أما إذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا إذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفترقة إلى ما قبلها أصلاً كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو تكون بجر والنسق والترتيب في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله

فالأولى أن يقال إنه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن أداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لمعجزه عن الأداء نظراً له ولا عجز عن أداء الماليات لأنها تأتي بالنائب والجواب أن لا بد في الإنايه اختياراً كامل شرعاً ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله دليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزء للقتل وحده وهو الجلد فان قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة حالاً لم يكن نه جزء للقتل وحده له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق المذنب من العار بهيمة الزنا ثم أنه حذر في اللسان الذي منه صدر جريمة القتل كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضمن إليه الإلام الحسي لكال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينجز بالإلام باطناً وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطبة بالآثمة بدليل أفراد السكاف في أولئك فيجب أن يكون عطفها على الجملة الإسمية أعني قوله والذين يرمون إلى آخره وفيه ما أما أولاً فلا نكف الخبر على الإنشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض وأما ثانياً فلا نكف الخطاب المتصل باسم الإشارة جازي في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عرفونا عنكم بعد ذلك على أن التحقيق أن الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي أجعلوا الذين يرمون فهي أيضاً جملة فعلية لإنشائية مخاطبة بالآثمة فالمانع المذکور قائم بهما من زيادة المدلول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأى الأكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من أن قوله لا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وأن القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد يدخل على الملوك) هي الحقيقة جواب بشرط محذوف أي إذا كان كذلك فتأهب فإن قلت لاشك في أن العلية والمعلولية في وجود السق والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للعلول مقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظر إلى أنه لم يتحقق من الفاعل

وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجع المعطوف على المجموع لأعلى الجزاء لأنه لو كان معطوفاً على الجزاء لكان أن يقول وضرتك فقله بخلاف وضرتك طالق يرجع إلى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً معطوفاً على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أي ولا أجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حريته ما يوجب كونهم معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ معطوفاً على الجزاء فان قوله ولا تقبلوا جملة إنشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا أو خاطبوا بهما الآثمة وقوله تعالى وأولئك جملة إخبارية وليس الآثمة مخاطبين بها فليل المشاركة في الجزاء قائم ولا تقبلوا دليل عدم المشاركة قائم في أولئك فبعضنا الأول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء أن شاء الله تعالى (الفاء للعقيب فلماذا تدخل في الجزاء فان قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشئ فتأهب وقد يكون المعلول عين المعلول في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاء فاروا ونحو قوله عليه

السلام ان يجزئ ولد والده حتى يحده ملوكا كثيرا فيه متقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حريكون قبولاً بخلاف هو حرو لو قال لحياط أيكفني هذا الثوب قيصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه بضمن كماله قال ان كفاي فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على الملل نحو أيشرف قد أتاك الغوث ونظيره أدلى الفاقأنت حريعتي في الحال وكذا أنزل فانت آمن اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول لأنها التعميق والمعلول يعقب العلة وإنما تدخل على الملل لأن المعلول إذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلذلك تدخل على العلة باعتبار (١٠٤) انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذاملك لم يكن ذاهبه قد فده
فدولته ذاهبه وظاهره
كثيرة وإنما قلنا يعتق في
الحال لأن قوله فانت
حرمناه لأنك حرو ولا يمكن
أن يكون فانت حرجوا
للأمر لأن جواب الأمر
لا يقع إلا الفعل المضارع
لأن الأمر إنما يستحق
الجواب بتقدير ان وكله ان
تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجمله الاسمية العالة على
الثبوت بمعنى المستقبل
وإنما تجعل ذلك إذا
كانت مفعولة أما إذا كانت
مقدرة فلا تأت بـ أن تأتي
أكرمك ولا تقول انني
أكرمك بل يجب أن
تقول انني أكرمك فكذلك
في الجملة الاسمية تقول ان
تأتي فانت مكرم ولا تقول
انني فانت مكرم فكما
لا تجعل ان المقدرة الماضي
بمعنى المستقبل وكذلك
لا تجعل الاسمية بمعنى
المستقبل أيضا بل أولى
لأن مدلول الجملة الاسمية
بمعنى المستقبل ومدلول
الماضي قريب اليه

الافعل واحدا والافالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه أو الروا لا يحصل إلا بعد شربه
بقدر الرى ولهذا صح أن يقال سقاء وأرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح به فقال رب وقال يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدنا فذهب صاحب الكشف إلى أنه في معنى الإرادة أي أراد النداء وأردت جدنا
فبتحقيق التعميق وبعضهم إلى أن مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر مرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت
الفاء للمجرد التعميق والتأخر في الرتبة (قوله ولو يجزئ ولد والده) يعني أن الوالد سببا لحجابه الحقيقية فهو
بالاعتقاد يصير سببا لحجابه الحقيقية لأن الرق موت حكمي فالفاء ههنا للمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان
فبالإشراء يحصل الملك والمملك يحصل العتق لأن وضع الثراء لاثبات الملك والإعتاق لازالة فلا يكون
حكما للثراء إلا أنه يصح اضافة العتق إلى الثراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء
يقضى القبول كأنه قال قبلت فهو حر إذا الاعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول بخلاف هو
حرفانه يحتمل أن يكون رد الإيجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الإذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع
الفاء مقيد بشرط أي إذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على الملل) دخول الفاء على الجمل الواردة
بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء
للتعميق والسبب يكون مقدما على السبب لا متعاقبا ياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعميق بأن
ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول
الذي هو الحكم السابق على الفاء كالأخبار مثلاً علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالأخبار بآيات الغوث
لكونه مقصودا منها فكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خير
بأن ليس الأخبار علة غائية لآيات الغوث ولا الأمر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الأمر بالعبادة
لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل عبديك فإله باقية هو ولا الأمر بترك الذنوب لأنه دل على غير ذلك وإنما
هو علة غائية للأخبار بذلك وأيضا العلة الغائية إنما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت
عليه الفاء معلولا فالأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على الملل باعتبار أنها تدوم فتراخي عن ابتداء
الحكم فان الغوث باقي بعد الأخبار (قوله أدلى الفاقأنت حريعتي في الحال) بخلاف أدلى الفاقأنت حر
فان الواو والحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيداً
للعامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه
سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا انني وأنت ركب الأعلى كونه رابكا حالة الاتيان
وقد توه بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيداً له وشرطا وحسب ذلك الحرية قبل
الإداء فأجلب عنه بأنه من باب القلب أي كن حرا وأنت مؤد إلى الفاء أي وهي حال مقدرة أي أدلى الفاقأنت
الحرية في حالة الإداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أي أدلى الفاقأنت حر أو الحال وصف الوصف
لا يتقدم الموصوف فالحرية متأخر عن الإداء (قوله يقع الأول) أي في الحال لأنه وان جند في آخر الكلام

لاشرا كهما في كونها فعلا ولا لهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الأولى
(ثم للترتيب مع التراخي وهو) أي الترتيب مع التراخي (راجع إلى التكم عنه) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (والحكم عندهما فان
قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعندهما يشملن جميعا ويؤثران مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا
بها يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعندني غيره المدخول بها) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في غير المدخول بها إذا قسم الجزاء وإنما لم

تذكر تقديم الجزء لأنه يأتي هناك قوله وإن قدم الشرط فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الأول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لأن التراخي عنده (وإنما هو في التكلم) (وإنما هو في الحال لأن المرأة غير مدخول بها) (وإن قدم الشرط تعلق الأول وزول الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال أنت طالق (ولما الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها أتاها وجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي إن قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (زول الأول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط لها كأنه سكن عنهما ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وإن قدم) أي الشرط (تعلق الأول وزول الباقي) وهذا ظاهر وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعاً إلى التكلم لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم يمنع في الإنشاء لأن الأحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم مترخياً كان التكلم مترخياً تقديره إكافي التعليلات (١٠٥) فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق يصير كأنه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقاً أي تكليماً بالطلاق بل يصير تطليقاً عند الشرط بل للأعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لأنه لا ينكح إبطال الأول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً فتنا الأخبار بحتم التدارك وذا في العرف نفي انفراده إذا أشار إلى التدارك أي التدارك في الأعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفرادها (نحو ستي ستون بل سبعون) بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب أي الإنشاء لا يحتمل التدارك لأن المراد

ما يغيره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاماً واحداً فلو وقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله) كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال أنت طالق (فإن قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الوالو لما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لإثبات الشركة فيما بينهما الأول أعني المبتدأ فصيّر كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت بشئ قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فإذا قام السكوت مقام التراخي في الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال ضرورة كاف في صحة العطف وإثبات المشاركة في المبدأ بخلاف التعليق بالشرط فإنه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى قال إن دخلت الدار فأنت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله) وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التعليق المذكور يخص الإنشاء وما ذكره غيره من أنهم المطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعاً وأيضاً دخلت كلة التراخي على اللفظ فيظهر أثره فيها أيضاً بعم الخبر والإنشاء (قوله) كان المتكلم مترخياً تقديره جواب عن دليلهما أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف مع الاتصال (قوله) بل للأعراض عما قبله أي جملة في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليه صار نفي في الأول نحو جاءني زيد بل لا يل غير ووكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل أن الأخبار بما كان ينبغي أن يقع وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تداركاً لما وقع أولاً من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للأخذ في كلام آخر من غير رجوع وإبطال (قوله) ولهذا قال زفر أي ولكونها للأعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الأعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلو لم الثلاثة فربح على أنها للأعراض للتغيير وجوابه أن الإقرار بأخبار فيحتمل التدارك إلا أن التدارك في الإعداد يراد به نفي انفراده ما قر به أو لا لا نفي أصله فكانه قال أولاً على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراذ وأطله وقال بل مع ذلك الألف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال ستي ستون بل سبعون يراد به زيادة العشر فقط بخلاف ما إذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

(١٤ - توضيح ١)

بالتدارك تدارك الكذب والإنشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء أي لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة إذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فإنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة لا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشأً فإذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليعقب بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين (فإنه يقع الثلاث عند الشرط لأنه قصد إبطال الأول) أي الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وأفرد الثاني بالشرط مقام الأول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأول (ولا يملك الأول) أي الإبطال المذكور (ويعلم الثاني) أي الإفراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة والثاني إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين فإذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما إذا قال بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار

مخلاف الواو فانه للعطف على تقدير الأول فيتملىق الثاني بواسطة الأول كالقائنا) أى مخلاف ما اذا قال اغبر المدخول بها إن دخلت الدار
فأنت طالق وطان وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الأول فيتملىق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول ومدن وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب ولما يبقى المحل (١٠٦) بوقوع الأول لا ينعى الثاني والثالث كقائنا في حرف الواو (لكن للاستدراك

(قوله مخلاف الواو) يعنى إذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الأول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يلقى المحل بواسطة وقوع
الأول فلا ينعى الثاني والثالث وإذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدرة ائله للذكر حتى يكون
بمنزلة التصريح يتكرر الشرط مثل إن دخلت الدار فأنت طالق واحد وإن دخلت الدار فأنت طالق اثنين
فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر إذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى إنه لما كان لابطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول وفي وسعه
إفرا د الثاني بالشرط لتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق فثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف
بيمينتين لكننا نقول لا نسلم أن اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الأول ونسلك بعضهم بأن ذلك
موجب للغة وهو ممنوع لبدله من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجموعا على أن ثنتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد غير تقدير عامل له فضعاف عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله
لا يقال أنه قصد إبطال الأول فكيف يحمل الثاني معلقا بما قصد إبطاله لا نقول إنما قصد إبطال المعطوف
عليه كالأحاددة لنفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أى التدارك وفسره المحققون برفع
التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيى وعمرو أيضا بناء
على عطفه لم يلاسه بينهما وفي الافتتاح أنه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعا للاستدراك
ومغايرة ما بعدهما لما قبلها فإذا عطف بهما مفرد فهو لا يحتمل التثني فيجب أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل
المغايرة وإذا عطف بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل التثني فيكون ما قبلها مثبتا
فيكون اختلاف الكلامين سواء كان المتن هو الأول أم الثاني ولا يخفى أن المراد اختلاف الكلامين تقيا
وإثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيى أو لا نحو سافر زيد
لكن عمرو حاضر (قوله) وهي مخلاف (بل) ذكر النحاة أنها في عطف الجمل نظيرة بل أى في الوقوع
بعد التثني والإيجاب كأنها في عطف المفردات فيفضله لا حيث يخص بما بعده الإيجاب ولكن بما بعده التثني
فكانه مظنة أن توهم أنها في عطف الجمل مثل بل في معنى الإعراض فثني ذلك التوهم ففي بل إعراض عن
الأول كأنه ليس بمذكور الحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بيل لإخبار واحد وليس في
لكن إعراض عن الأول بل الحكمان متحققان وفيه إخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات وقد يقال
أن موجب بل وضعا نفي الأول وإثبات الثاني حتى أن في جاءني زيد بل عمرو اتفنى مجيى زيد بكلمة بل وهو
مبنى على أن معنى الإعراض عن الأول إبطاله والحكم بنقيضه لاجمله في حكم المسكوت عنه (قوله) لكن
لعمرو في كتب الأصول لكنه لعمرو بغيره إلى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنسبا على أنه لا فرق في
هذا بين العاطفة وغيرها والتفنى أعنى قوله ما كان في قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقرود رآه وهو
الظاهر من الكلام لأنه خرج جوابا للأفراد الثاني أن لا يكون رد بل نحو لاحتى كأنه صار قابلا للبعد مقرا
به لعمرو فيكون التثني مجازا كما إذا قال له على ألف درهم ودعوه والمصنف عدل عن ذلك لأنه لما صرح بعدم
ملكيتها له في زمان من الأزمته لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو أنه
وإن كان في يدي بزمنا واشترأ أنه ملك لكن لم يكن ملكا بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

بعد التثني إذا دخل في المفرد
وإن دخل في الجملة يجب
اختلاف ما قبلها وما بعده
وهي مخلاف (بل) أعلم أن
لكن للاستدراك فان
دخل في المفرد يجب أن
يكون بعد التثني نحو ما رأيت
زيدا لكن عمرا فانه
يتدارك عدم رؤية زيد
برؤية عمرو وإن دخل في
الجملة لا يجب كونه بعد التثني
بل يجب اختلاف الجملتين
في التثني والإثبات فان
كانت الجملة التي قبل لكن
مثبتة وجب أن تكون
الجملة التي بعدها منفية وإن
كانت التي قبلها منفية وجب
أن تكون التي بعدها مثبتة
وهي مخلاف بل في أن
بل للإعراض عن الأول
ولكن ليست للإعراض
عن الأول (فان أقر لزيد
بعد فقال زيد ما كان لي
قط لكن لعمرو فان وصل
فلمعرو وإن فصل فلمعرو
لان التثني يحتمل أن يكون
تكذيبا لا إفراده فيكون
أى التثني (ردا إلى المقر
ويمكن أن لا يكون تكذيبا
اذ يجوز أن يكون العبد
معروفا بكونه لزيد ثم وقع
في يد المقر فأقر به لزيد فقال

زيد البعد وإن كان معروفا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغير ذلك التثني فتوقف بيان
عليه) أى على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لأن بيان التغير لا يصح إلا موصولا وقد ذكرنا في المتن أنه بيان تغير لان ظاهر كلامه
يدل على الاحتمال الأول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لأنه ثبت الحكم

في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المتقضي له بدار بالينة إذا قال ما كانت لى قط لكننا يزيد وقال زيد باع منى أو وهب لى بعد القضاء أن الدار لزيدو على المتقضي له القيمة للمقضي عليه لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنى والاستدراك معا فثبتت معا وموجبها وهو النقي عن نفسه وثبت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود وإثبات ملك المقضي عليه (١٠٧) لازم لذلك النقي فثبت الملك للمعرو بعد

ثبوت موجبي الكلامين) وهما النقي عن نفسه ثبوت ملك لزيد (فيكون سجة عليه) أى على المقضي له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع إلى أول البحث وهو أن لكن للاستدراك فينظر أن الكلام مرتبط أم لا أى يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أولا فان صلح يحمل على التدارك (ولا فهو كلام مستأنف) أى وإن لم يتسق أى لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركا لما قبلها ما بعدها كلاما مستأنفا (نحوك على ألف قرض فقال المقر له لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على أنه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لأنه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا لحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى ثبتت النقي عن زيدو الانبات للمعرو معالما ترأخيا لأن النقي حين تبصير ردا للقرار ولا يثبت ملكية عمرو ونحوه لجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أى إذا ادعى بركدارا في يد عمرو واتاه وجد عمرو فاقام بركينة قضى القاضي بالدار له ثم قال برك ما كانت الدار لى قط لكننا يزيد بركلام متصل فصدقه زيدى للقرار وكذبه في أنه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع برك الدار منى أو وهب لى بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيدو على برك المقضي له قيمة الدار للمعرو المقضي عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنى وهو بيان تغييره فكأنه تكلم بهما معا فثبتت موجبهما معا أى نفي الملك عن نفسه وثبت الملك لزيدو إنما احتج إلى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنى أولا ينقض القضاء ويصير الملك للمعرو المقضي عليه فلا استدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل أن مقارنة الكلامين تثبت بوقوف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانتا جملة واحدة فلا يفصل بعضا عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال من أن النقي هنا تكيد الانبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو أنه في حكم المتأخر لأن التاكيد متأخر عن المؤكد وأن المرقص تصحيح إقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الانعقاد وإنما قدنا ما إذا كذب زيدى النقي لأنه لو صدقه فيه أضاع تدارك الدار لى عمرو المقضي عليه لا اتفاق زيدو برك على بطلان الدعوى والينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) إشارة إلى الدليل على وجوب قيمة الدار للمعرو المقضي عليه على برك المقضي له وذلك لأن قوله ما كانت لى قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النقي تكذيب شهوده المستلزم لانبات الدار ملكا للمعرو والمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لانبات الملك للمعرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامه فيكون قوله ما كانت لى قط مستلزما لأمري أحدهما بطلان اقرار لزيدو هو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني بطلان شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا للمعرو وقد انظرنا بالانبات في يديضمين قيمتها (قوله ثم اتسق) أى انظم وارتبط والمراد هنا أن يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو وقاعدوما أكرمت زيدا لكن أهنت بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكتاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن ما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لمفادات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كافي قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجز النكاح لكن أجزه بما تين لأنه نفي إجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بما تين أو بما تين وإنما يكون متسقاً لو قال لا أجزه بما تين ولكن أجزه بما تين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح (١) فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيان وهو الموافق لما نقرر عدهم من أن النقي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لارفعه عن أصله بل إنما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المتعقد الموقوف هو ذلك

(١) قوله فلا يبطل إلى آخره هو موجود في بعض النسخ محذوف من أخرى فاثباته تبعاً لذلك النسخة وإن كان غير ظاهر اهـ مصححه

(بخلاف ما إذا تزوجت أمة بغير إذن مولاهما بما تين فقال لا أجز النكاح لكن أجزه بما تين ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لأنه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بما تين لكن يصح بما تين وهذا لا يمكن لأنه لما قال لا أجز النكاح انفسخ النكاح الأول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما تين فيكون نفي ذلك النكاح وإثباته بعينه فعمل أنه غير

مفسر لحملنا قوله لكن أجيبه بما تين على أنه كلام مستأنف فيكون اجازة لشكاح آخر مره ما تان (أو لأحد الشئين لال شك فان الكلام للانام وإما يلزم الشك من المحل وهو الإخبار بخلاف الإنشاء فانه حينئذ للتخير كآية الكفارة فقوله هذا ذر أو هذا انشاء شرعا فالوجوب للتخير بان يقع التعق في أيهما شاء ويكون هذا) أى ايقاع التعق في أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع التعق في أيهما شاء (١٠٨) (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء شرعا (فيكون يانه اظهار الواقع فيجب عليه) أى على

البيان اعلم أن هذا الكلام
انشاء في الشرع لكنه
يحتمل الإخبار لأنه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين
حرو عبدو قال أحدكم أرو
قال هذا أرو وهذا لا يفتق
العبد لاحتمال الاخبار هنا
فن حيث أنه انشاء شرعا
يوجب التخيير أى يكون
له ولاية ايقاع هذا العقد
في أيهما شاء ويكون هذا
الإيقاع انشاء ومن حيث
أنه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه أن يظهر ما في الواقع
وهذا الإظهار لا يكون
انشاء بل اظهار لما هو
الواقع قلنا كالبيان وهو
تعيين أحدهما شيئا شبه
الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين فن حيث
أنه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى إذا
مات أحدهما فقال أردت
الميت لا يصدق ومن حيث
أنه اخبار قلنا يجب على
البيان أنه لا يجري في الأنشآت
بخلاف الأخبارات كما
إذا أقر المجهول حيث يجر

على البيان (وهذا ما قيل أن البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكت هذا أو هذا أيهما تصرف ورجله صح فلذا) أي لما قلنا أن وفي الانشاء التخيير (أوجب البعض التخيير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض وقتلوا ذكر الاجزىة مقابلة لأنواع الجناية وهي معلومة عاقد من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاء القتل والقتل والأخذ جزاء الصلب وأخذ المال جزاء قطع اليد والرجل والتخويف جزاءه الثاني أي الحبس الدائم (على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعد إلى حنيفة رحمه الله انشاء قطع ثم قتل أو صلب

ورجله من خلاف ومن جاء مسلهاهم الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحدهم الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى أن كل فرد من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يردون الإسلام قلت معناه يردون تعلم أحكام الإسلام على أنهم أسلوا ولو سلم فن دخل دار الإسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي في حد قطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حل أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غير هالا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للإمام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقسط ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجناية تحتل الاتحاد من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث أنه وجب سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرينين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تناقضت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل فقطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما تبين الصلب علما بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولكون أو لأحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا خرا وهذا مشير إلى عبده ودأبته أن كلامه باطل أى لغوا لا يثبت به شيء لأن وضع أو لأحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يحجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للعقوبة وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق لإتمامه على ما يصدق عليه أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذا الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاص لم يقتل عندهما وفي المسبوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما نذر العمل بالحقيقة أعنى لو أحد الأعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من إلغاء السلام وإبطاله والمعين من محملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد ن له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لأن عبده الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على أجزأة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفًا للثاني بالواو وللثالث بالواو يقتضي الثالث في الحال وبغير في الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالعطف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يقتضي أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو واجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر أو هذا حر إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه بحث بالأول والأخيرين جميعا بالاثني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الآن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر الاثنين إذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لاثبات خبر آخر مثله لاثبات خبر آخر بخلافه لفظا وهذا بخلاف مسألة البين فان الخبر يصلح لاثنتين يقال لكل هذا أو لأكل هذا من هذا كله كلامه لو لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لأن المقدّر قد بغير المذكور لفظا كما في قولك هذبا جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما اعتدنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

جعل المصنف سببا للأولية والرجحان ولا يخفى أن الوجه الأول لا يجري في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي أن يكون التخيير بين الأول والأخيرين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين كما في مسألة

وان شاء قتل أو صلب لأن الجناية تحتل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودأبته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للعقوبة وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يحمل على الواحد المعين مجازا إذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودأبته أن كلامه باطل أى لغوا لا يثبت به شيء لأن وضع أو لأحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يحجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للعقوبة وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق لإتمامه على ما يصدق عليه أنه أحد الشيئين لا على المفهوم العام إذا الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاص لم يقتل عندهما وفي المسبوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما نذر العمل بالحقيقة أعنى لو أحد الأعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من إلغاء السلام وإبطاله والمعين من محملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد ن له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لأن عبده الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على أجزأة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفًا للثاني بالواو وللثالث بالواو يقتضي الثالث في الحال وبغير في الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالعطف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يقتضي أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو واجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر أو هذا حر إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه بحث بالأول والأخيرين جميعا بالاثني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الآن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر الاثنين إذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لاثبات خبر آخر مثله لاثبات خبر آخر بخلافه لفظا وهذا بخلاف مسألة البين فان الخبر يصلح لاثنتين يقال لكل هذا أو لأكل هذا من هذا كله كلامه لو لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لأن المقدّر قد بغير المذكور لفظا كما في قولك هذبا جالسة وزيد وقول الشاعر

لأن الواو للتشريك فيقتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التحخير بين الأول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على أحدهما وهذا الوجهان تفرد بهما خاطري (وإذا استعمل أو في النفي يعم نحو ولا تطع منهم أمنا أو كفورا (١١٠) أي لا هذا ولا ذلك لأن تقديره لا تطع أحد منهما فيكون نكرة في موضع النفي فإن قال لا

أفعل هذا أو هذا بحيث يفعل أحدهما وإذا قال هذا ولا يبحر بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع) أي لا يبحر بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يبحر بفعل البعض بل بفعل المجموع (الأن يدل الدليل على أن المراد أحدهما) كما إذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك (بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم أن هذا اليمين للنسب فان كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أي إنما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كالأداء حلف لا يتناول السك واللبن فهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا يبحر أما في الصورة الأولى فالدليل دال على أنه إنما حلف لاجل أن كل واحد منهما حر في

اليمين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حر وهذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الأول لا نسلم أن التقدير هذا حر أو هذا حر بل هذا حر وهذا حر وحيث يكون المقدر مثل المفطور وإنما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا بلفظ كثرة الحذف لأننا نقول مشترك الألام إذ التقدير فيها هو المختار هذا حر وهذا حر وهذا حركتيا للجملة النافذة بتقدير المثال لأن الحرية القائمة بكل تنافر حرية الآخر كما في جاء في زيد وعمر وولسم فعارض بالقراب وكون المظوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم أن قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله لأن الواو للتشريك فيقتضى وجود الأول) قلنا لا ينافي التغيير هنا بل بوجوبه فانه إذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الأول وحده أو الآخرين جميعا وإذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية أحد الأولين (قوله وإذا استعمل أو في النفي) خبرا كان أو إنشاء يعم النفي كل واحد من المظوف أو المظوف عليه لأن الواحد الأمرين من غير تعيين واتضاء الواحد الميم لا يتصور إلا بافتناء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم أمنا أو كفورا معناه لا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاء في زيد وعمر فإن قلت لفظ أحد قد يكون اسمًا للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهو نكرة في سياق النفي متقلبة عن الواو وجمعه أحاد وقد يكون اسمًا لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكور والمؤنث والمثنى والمجموع وهو نكرة أصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الإيجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقوله أن أو لأحد الشيئين وان مثل اضرب يدا وأمرنا في معنى أضرب أحدهما لا يجوز أن يجعل على الثاني وهو ظاهر بل على الأول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الإضافة ميم غير معين ابن يعيش وفي أحد من الإهام ما ليس في واحد تقول جاء في أحدهما وأحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشك بسملة الجامع الكبير وهي أنه لو قال والله أقرب هذا أو هذا أربعة أشهر كان مولى منها جميعا ولو قال أقرب أحدا كان مولى من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق لأن كلمة إحدى خاصة بصيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة فالأولى أن يفسر أو بأحد من غير مضاف كذا كالمصنف إلا أنه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) إشارة إلى الرد على من زعم أن أو في الآية بمعنى الواو وتنبية على الجواب عن مسألة اليمين فانه ما عطف الثاني على الأول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذا في حيث بالأول أو بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أو في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وإنما تعين العطف على الثاني دون الأول ترجيحًا للقراب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الآن يدل الدليل) اعلم أن أو إذا استعمل في النفي فهو لثنى أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الإطلاق إلا إذا قامت قرينة نحالية أو مقالية على أنه لا يقع أحد التبيينين حيث لا يفيد عدم الشمول كما ذكر جلالته في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس السكافة إذا آمنت عند ظهور اشرط الساعة وبين

أفعل هذا أو هذا بحيث يفعل أحدهما وإذا قال هذا ولا يبحر بفعلهما لا بأحدهما لأن المراد المجموع) أي لا يبحر بفعل أحدهما لأنه حلف على أنه لا يفعل هذا المجموع فلا يبحر بفعل البعض بل بفعل المجموع (الأن يدل الدليل على أن المراد أحدهما) كما إذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فإن الدليل دال على أن المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك (بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم أن هذا اليمين للنسب فان كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أي إنما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كالأداء حلف لا يتناول السك واللبن فهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا يبحر أما في الصورة الأولى فالدليل دال على أنه إنما حلف لاجل أن كل واحد منهما حر في

الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحتس بفعل أحدهما وأيضا كما أن الواو للجمع فانها أيضا نامة عن العامل فيحتمل أن يراد لا يفعل المجموع فلا يبحر بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيجتمع اليمين فيحتس بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى الترجيع بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج إليه في كثير من المسائل

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النبي
بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفي الإيمان كان
نفي كسب الخير في الإيمان تكرار فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي تتجمع بين الإيمان والعمل
الصالح وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد
الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النبي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب
الزنا أو أكل مال اليتيم وكما إذا نفي بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فاضابطه أنه إذا
قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والإفوه لعدم الشمول وأوبالعكس وما ذكره المصنف رحمه
الله تعالى من أنه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والافلشمول العدم ليس بمطرد فانه إذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى (قوله) وقد
تكون (للاباحة) لاخفاء ان مثل قولنا فعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز
الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخيير أو الاباحة والتخيير قد
يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلفة أو والتحقيق ان أولاد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه
انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرآن وهذا كما قالوا أنها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر
التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يتمتع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما
إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يتمتع الخلو في الاباحة كما
في جالس الحسن وأبن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم
واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره منخص بصورة الأمر ومعناه بمنع الجمع أو الخلو في الاتيان بالمأموره
في صورة الاباحة إذا لم يجالس واحدا منها لم يكن آتيا بالمأموره في أمر الاباحة وان جالسها جميعا
كانت مجالسة كل منهما آتيا بالمأموره بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأموره
انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال اعتق
هذا العبد أو ذاك أو أطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله) وقد يستعار أي يستعار أو حتى إذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبله مضارع منصوب بل فعل متعدي يكون كالعام في كل زمان وبقية صدا بقطعاً بالفعل الواقع
بعداً ونحو لا زمنك أو تعطيني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول بمتدلي غاية هي وقت
اعطاء الحق كما إذا قال لا زمنك حتى تعطيني حتى فصار أو مستعار حتى والمناسبة ان أولاد المذكورين
وتعيين كل واحد منها باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كان الوصول إلى الغاية قاطع بالفعل وهذا معنى
قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف بابو المعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما كان الغاية
يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى ان أو هذه بمعنى إلى لأن الفعل الأول بمتدلي وقوع الفعل
الثاني أو لأن الفعل الأول تمتد في جميع الأوقات أو وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداداه وقد
مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم واستصلاحهم
شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الأمر
شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال
والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى إذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف
عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لاحقاً ولو دخل الثانية
أولاً لا يربى عينة لانتهاء المحطوف عليه كما قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال
ان تغذر العطف من جهة أن الأول متني ليس بمستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المتني

(وقد تكون للاباحة نحو
جالس الفقهاء أو المحدثين
والفرق بينهما وبين التخيير
ان المراد فيه أحدهما فلا
يملك الجمع بينهما بخلاف
الاباحة فله ان يجالس كلا
الفرقتين) اعلم ان المراد
بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو (ويعرف
بدلالة الحال ان المراد
أبهما فعل هذا قالوا في
لا أكلم أحدا الا فلانا
أو فلانا له ان يكلمها لأن
الاستثناء من الحظر اباحة
وقد يستعار حتى كقوله
تعالى ليس لك من الأمر
شيء أو يتوب عليهم لأن
أحدهما يرتفع بوجود
الآخر كالمغيا يرتفع
بالغاية فان حلف لا أدخل
هذه الدار أو أدخل تلك
الدار فان دخل الأولى
أولاً حنث وان دخل
الثانية أولاً بر

وبالعكس حتى ولو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفاً إلا أنه محتمل أن يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حش وإلا فلا وهو محتمل أن يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحتمل بدخول إحدى الدارين أي أنها كانت كما إذا حلف لا يكلم زيداً أو عمراً ويهذا يظهر أن أو في قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا هن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مقيداً بانتفاء الأمرين أي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعه بالجناب مـ فيكون تفرضا مجزوماً عطفاً على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب السكاف من أنه منصوب باضمار أن على معنى إلا أن تفرضا أو حتى أن تفرضا أي إذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح يمتد إلى تقدير المهر (قوله حتى الغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كافياً أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كافٍ في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكبر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الأعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي السكاف معنى الغاية وفي العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه أو دافئاً فلا يجوز جزءاً إلى الرجال حتى هند وأن يكون الحكم بما ينقض شيئاً فنيشاً حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه إذ قد يجوز أن يمتنع الحكم بالمعطوف أولاً كافياً قولك مات كل أبل حتى آدم أو في الوسط كافياً قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تمنع العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هي الجارة لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظراً إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونه غاية لا من حيث كونه عاطفة بل الأصل في العطف المغايرة والمباينة كافي جاء زيد وعمر ويمنع حتى عمرو بالعطف كما يمنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أي فيها ونعمت والمعنى فرحاً بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه السكافة فاعرفه (قوله وإن دخلت الأنفال) حتى الداخلة على الأنفال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملاً للامتداد وضرب المدقة وما بعدها صالحاً لانتها ذلك الأمر المعتدل إليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال محتمل للامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أي تستأنفوا فان المنع من دخول بيت الغير محتمل للامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظر إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب باضمار أن فهي داخلة حقيقة على الاسم (قوله وإلا) أي وإن لم يحتمل الصدر الامتداد الآخر لانتها إليه فان صلح الصدر أن يكون سبباً للثاني أي للفعل الواقع بعده حتى تكون بمعنى كـ مفيدة للسببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسيبه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغنا نحو أسلت حتى أدخل الجنة فانه إن أريد بالإسلام أحدناه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فندخل الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغنا بوجود الغاية على أنه لو صح ذلك لكان حق الغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد الآخر أعنى المسبب الانتها إليه (قوله وإلا) أي وإن لم يصلح الصدر سبباً للثاني في العطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف أي فيها ونعمت أو فالخبر ذلك (وإلا) أي وإن لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أي ما كركل إن دخلت الأنفال فان احتمل الصدر الاستداد والآخر الانتها إليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا وإلا فان صلح لأن يكون سبباً للثاني يكون بمعنى كـ نحو أسلت حتى أدخل الجنة وإلا فللعطف المحض فان قال عبيد حمران لم أضربك حتى تصيح حش أن أقطع قبل الصباح) لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة (وإن قال عبيد حمران لم أتك حتى تغدني فانه فلم يغده لم يحش لأن قوله حتى تغدني لا يصلح للانتها بل هو داع إلى الاتيان ويصلح سبباً للغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى أتندى عندك فللعطف المحض لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله إن لم أتك فأتندى عندك حتى إذا أتندى من غير تراخ بر وليس لهذا أي للعطف المحض (نظير في كلام العرب

امتداد الفعل إلى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وإن لم يرتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك وتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبيد حران لم أضربك حتى تصيح فحتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقطع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبيد حران لم أترك حتى تغدني فهي للسببية دون الغاية لأن آخر السلام أعني التغذية لا يصلح لانتهاء الاثنيان إليه بل هو دواع إلى الاثنيان فالمراد بصلوحه لانتهاء إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه أو انقطاعه به بالصياح للضرب وقد يقال أن الصدر أعني الاثنيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدعو ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إلى مستوف الاثنيان يصلح سبباً للتغذية لأنه إحصان بذق يصلح سبباً للاحصان المائي والتغذية صالحة للجزات عن الإحصان ولا يخفى عليك أن الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فإنه جعل غاية ادمد الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطاً على الفعل المعيا بالغاية كما في هذه الأمثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال إن لم أترك حتى أنغدي عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزءاً لفعله إذا المجازة هي المسكافة لا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقاً هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كهي نفيد سببية الأول والثاني من غير لزوم مجازة أو مكافاة من شخص آخر مثل أسألت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ الجني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سبباً للبعض ومقتضياً إليه كالاتيان إلى التغدي وإذا كان حتى للعطف المحض فقبل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وإليه ذهب المصنف أن حتى بمعنى الغاء للنسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدي عقيب الاثنيان من غير تراخ حصل البر والإفلا حتى لولم يأت أو أتى ولم يتغدي أو أتى وتغدي متراخيا حدثت والمذكور في نسخ الزيادة وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدو حتى لو أتى وتغدي متراخيا حصل البر وإنما بحث لولم يحصل منه التغدي بعد الاثنيان متصلاً أو متراخياً في جميع العمران أطلق الكلام في الوقت الذي ذكره آنفاً مثل إن لم أترك اليوم حتى أنغدي وقال غير الإسلام رحمه الله تعالى إذا أتاه فلم يتغدي ثم تغدي من بعده غيره متراخ فقد برو أو رد عليه أنه إذا لم يتغدي عقيب الاثنيان ثم تغدي بعد ذلك كان متراخياً بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه أن المراد ثم تغدي بغد ذلك غير متراخ عن الاثنيان بأن يأتيه وقتاً آخر فيتغدي عقيب الاثنيان من غير تراخ والاشكال إنما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاثنيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه حيث نل حاجته إلى ما يقال أن المسئلة موضوعة في الوقت أي إن لم أترك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ وأعلم أن قوله حتى أنغدي بآثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى أنغدي بالجرم مثل فأنتد لأنه عطف على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء في زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الغاء للنسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقلد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن مابو خذعته اللغة فكفني بقوله سماعاً ولفظ غير الإسلام رحمه الله تعالى صريح في أنها استعيرت بمعنى الغاء وتأوله صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أي الفقهاء
استعارة (حروف الجر

الباء للصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالأثمان فان قال بعث هذا العبد بكم يكون بيما . في بعث كما الباء يكون سلبا فتراضى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكسر بخلاف الأول قال لا تخرج إلا بآذني يجب لسكل خروج (إذن) لأن معناه إذ تخرج بملصقا بآذني (وفي إلا أن آذن لا) أي إن قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لسكل خروج إذن بل إن إذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذن نه لا بحث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج (١١٤) لأن ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن

إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام نقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا أو وقتا إذن فيجب لسكل خروج إذن ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير بحث ان خرج مرة أخرى بلا إذن وعلى التقدير الأول لا بحث فلا يبحث بالثك (وقالوا) ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب إليه الإمام العتاني لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تندر الحقيقة الأخذ بماجاز الأنسب أنسب ولا يخفى أن الاستعارة لمعنى الفاء أعنى التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل إذ الغاية لا تراخ عن الغاية (قوله الباء للصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به مثل مررت بزيد إذا الصقت مرورك بمكان يلاسه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت ويتوفيق الله حجيبت وقد يقال أنها راجعة إلى الإصاق بمعنى أنك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذا بها يستعان على المقاصد كالأثمان في اليوم فان المقصود الأصلي من البيع هو الارتفاع بالملك وذلك في البيع والثمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا يتنفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات وقدر غير الإسلام رحمه الله تعالى دخوله في الأثمان على كونها للإصاق ووجهه أن المقصود في الإصاق هو المصق والمصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعث هذا العبد بكم من الحنطة يكون العبد مبيعا والكسر ثمنا ثبت في الذمة حال ولو قال بعث كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلبا ويكون العبد رأس المال والكسر ملبا فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك لا يجري الاستبدال في الكسر قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فانه يجوز التصرف في الكسر قبل القبض بالاستبدال كافي سائر الأثمان (قوله لا تخرج إلا بآذني) معناه إلا خروجا ملصقا بآذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا ولا خروجا بآذني والذكر في سياق النفي نعم فاذا أخرج منها بعض بقى ماعدا على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا أكل لا أكل لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا أكل لا سيجي ممن أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه لا يرى أن قوله لا آتيك اليوم الجمعة أولا آتيك إلا را كما يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قوله لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر أن ما ذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو تركة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لأن الغاية قصر لامتناد المصيا وبيان لانتهائه كما أن الاستثناء قصر للسنتي منه وبيان لانتهائه وحكمه وأيضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناول المصدر (قوله فلا يبحث بالثك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضى وجوب الإذن لسكل خروج وهو أن يكون على حذف الباء أي الابان آذن فيصير بمنزلة الإباذني وحذف حرف الجر مع أن وإن شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجها لما عن المعارض وأشار في المبسوط إلى الجواب بأن قولنا لا تخرجوا بآذني كلام مستقيم بخلاف قولنا لا تخرجوا بآذن لكفاته محتمل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الإذن لسكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت التي إلا أن يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللغوية وهي قوله تعالى إن ذلكم كان يؤذي التي (قوله وقالوا إن دخلت في آلة المسح) المسح هو اللبس بإطن الكف فايد آلة المسح محل الفعل والمعتبر في الآلة تقدر

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فإدراكه بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وإنما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم لأن المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور بزيادة على الكتاب

(على الاستعلاء ورأيه الوجوب لأن الدين يعلوه وبركته معنى ويستعمل الشرط نحو ما يعتك على أن لا يشرك بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لأن الزوم يناسب الاصلاق) هذا بيان علاقة المجاز (١١٥) وإنما يراد به المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو

الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قارا فإذا قال بعث منك هذا العبد على ألف ففناه بألف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط علما بأصله أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كلفة على في الطلاق للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (في طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب تلك الألف عنده) لأنها للشرط عندهم أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشروط (ويجب عندهما) أي تلك الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض (وأما من فقد من مسائله) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (إلى لانتها الغاية فصدر الكلام إن احتمله فظاهر) أي أن احتمل الانتهاء إلى الغاية (والافان أمكن تعلقه بمحذوف ذلك الكلام عليه فذاك نحو بعث إلى شهر يتأجل الثمن) لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فإذا دخلت الباء في المحل صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ إعان الفعل وإثبات وصف الاصلاق في الفعل قصير الفعل مقصودا لإثبات صفة الاصلاق والمحل وسيلة إليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعض مستفادا من هذا الإيمن الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جلالته أن المعنى الأصح بالمراد المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذ قد ظهر أن المراد التبعض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح لإدلائه على الزيادة ولا مجال في الآية وذبح أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه ليس بمرد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي القرص بها فاقابل المراد بعض مقدر فصار مجعلا بدينه التي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بأن عدم تأدي القرص بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على قوت الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالنسبة المشهورة بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن العوض وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تحقيفا (قوله) ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يا بعثك على أن لا يشرك بالله شيء أي بشرط عدم الإشراك ولا خفاء في أنها صلة للبايعة يقال بامتناعه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للآزام والجزاء لازم للشرط (قوله) وهي في المعاوضات المحضة أي الجالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والسكك (قوله) وكذا في الطلاق عندهما لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلية على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط علما بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندها يجب تلك الألف لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض وعنده لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء الشروط وتحقق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ومنتع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضامين وثبوت الشروط والشرط بطريق المعاينة ضرورة توقف الشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء الشروط لزم تقدم جزء من الشروط على الشرط فلا تتحقق المعاينة وأما إذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب تلك الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضري على ألف فطلقها واحدا يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على المعاينة كان البديل كله عليها كالمو قالت إن طلقتك فلك الألف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزءا لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فإن فائدتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء (قوله) وأما من فقد تكون التبيين أو التبعض أو غيرهما أو المحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها وذبح بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسد بدلا طبقا أثمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية وإلى انتهاء الغاية هو المساقاة اطلاقا لاسم الجزء على الكل إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله) بعث إلى شهر أي مؤجلا الثمن إلى شهر على أنه حال (قوله) أنت طالق إلى شهر) ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك ولا يقع بعدمضي شهر صرفا للأجل إلى الإيقاع

إلى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعث وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق إلى شهر ولا ينوي التأخير والتجيز يقع عند معنى شهر وعند ذفر

رحمهم الله تعالى يقع في الحال) فيبطل قوله إلى شهر (ثم الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وإن لم تكن) أي وإن لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لد الحكم فكذلك نحو اتعوا الصلاة إلى الليل) فإن صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لد الحكم اليافقوله فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وإن تناولها) أي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليافقها تتناول المرفق (فذكرها لاسقاط ما وراءها) أي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو إلى المرافق قددخل تحت المغيا وللنحوين في إلى أربعة مذاهب الدخول (لإجازا) أي دخول حكم الغاية تحت حكم (١١٦) المغيا لإجازا (وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا

احترازا عن الالتواء وعندئذ فربيع في الحال لأن التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) يختلفون في أن المذكور بعد إلى هل يدخل غما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من النحاة على أنها لا تنفيذ إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه أن إلى النهاية إجازا أن يقع على أول الحد وإن يتوغل في المكان لكن تتمتع الإجازة لأن النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية إما أن تكون غاية في الواقع أو بمجرد التكلم ودخول إلى عليها فإن كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود إلى المغيا لم تدخل لأنها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستبهما المغيا لكنهم ذهبوا إلى أنها إذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا في مسئلة السمكة يتناول الأكل الرأس عندهم ولا يتناولها عند المصنف وإن لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فإن تناولها تناول اليد للبرق دخلت لأن ذكرها ليس لد الحكم اليافقأن الحكم بتدليل لاسقاط ما وراءها حتى هي داخله تحت حكم الصدر وإن لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لأن ذكرها لد الحكم اليافقمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيجزم الوصال لوجوب الانتطاع بالليل لأن الصيام إن كان عاما فظاهر وإن كان مختصا برمضان فلا نه لا قائل بالفصل أي بحرمة الوصال في رمضان وجواز في غيره فقوله وإن لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله إن لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أي فهو مثل الأول في عدم الدخول وقوله فهي لد الحكم اعتراض لا جزاء ليه يكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لأن المقصود هنا اثبات أن الغاية داخله أو غير داخله لاثبات أنها لد الحكم أو لغيره فعلى هذا ينبغي أن يكون جزاء قوله وإن تناول هو قوله قددخل تحت المغيا لا قوله قدكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيه على علة الحكم فافهم واعلم فعمل المرء ينفعه (قوله وللنحوين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الأول أنه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو أنه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأت إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا الثاني أن القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث أن ما ذكره يتلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناولها وقد اختار أنه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع (قوله هي غاية لاسقاط

الإجازا كالمرافق قدغولها تحت حكم المغيا يكون بطريق الإجازا على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا في إلى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول إن كان ما بعد ما من جنس ما قبلها وعدمه إن لم يكن هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وإنما الاختلاف في العبارة فقط فإن قول النحويين أن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه

أن لفظ المغيا إن كان متناولا للغاية وأما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لأن لما تعارض الأولين وأوجب الشك وكذلك الاشتراك وأوجب الشك فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخوله تحت حكم المغيا بالشك وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية لاسقاط فلا تدخل تحت) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين بشرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى يتنوا هذا الوجه وهو أن إلى الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست الغسل بل لاسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط قددخل تحت الغسل ضرورة وذلك لأن اليد لما كانت اسما للجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لأن غسل المجموع إلى المرافق محال فقوله إلى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي إلى الأبط

فقله إلى المراقب غاية لسقوط

غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فإن قال له على من درم إلى عشرة يدخل الأول للضرورة) لأنه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) فيجب تسعة وعندها تدخل الغائتان فتجب عشرة لأن العشرة لا توجد إلا بعشرة أجزاء وعند زفر لا تدخل الغائتان فتجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنه) أي إذا باع على أنه بالخيار إلى غدي يدخل الغدي الخيار أي يكون الخيار ثابتاً في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قوله على أنه بالخيار يتناول ما فاقه فقله إلى الغد لا يسقط ما وراءه (وكذا في الأجل والعين في رواية الحسن عنه) أي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (لما ذكرنا في المراقب) أما الأجل فنحو بعت إلى رمضان أي لا أطلب الثمن إلى رمضان وأما العين فنحو لا أكلم زيد إلى رمضان فان قوله لا أطلب الثمن ولا أكلم يتناول العمر فقله إلى رمضان

لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المراقب في الوضوء مع وقوعه بعد ان ذهب بعضهم إلى أن إلى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولأن كلوا أموالهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه دلالة لإلغى الدخول أو عدمه لجعل داخل في الوجوب أخذاً بالاحتياط ولأن غسل اليد لا يتم بدونه لتساكب عظمى الذراع والعصا أو لأنه صار مجعلاً وقد أدار التي ^{عليه السلام} الماء على مرافقه فصار بياناً له وذهب بعضهم إلى أنه غاية للاسقاط وذكر وهذا الكلام تفسيرين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولاً للغاية كاليد فانها اسم للجمع إلى الاطلاق ذكر للغاية لا يسقط ما وراءها لاند الحكم إليها لأن الامتداد حاصل فيكون قوله إلى المراقب متعلقاً بقوله اغسلوا وغاية له لكن لأجل اسقاط ما وراء المراقب عن حكم الفصل والثاني أنه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المراقب فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخل تحت الفصل الأول وأوجه لظهور أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللغاضي الإمام أبي زيد ههنا بحث وهو أن إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج القيد عن الإطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع للغاية كلام واحد لا لايجاب إليها لا لايجاب الاسقاط لأنها صندان فلا يشبان الانبصين والنص مع للغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درم إلى عشرة يدخل الأول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلفة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن إذا ثبت معدودات عشرة مثلاً فلا نسلم أن الواحد الذي هو الأول منها جزء مما فاقه وإنما هو جزء من المجموع المركب منه وما فاقه فايته وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلامها واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الأخرى أنه لو قال على من عشرين إلى ثلثين أو ما بين عشرين إلى ثلثين تدخل العشرون في ثلاثين مع أنها ليست جزءاً من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالثلاثين مثلاً وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا نقول لأورد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة على اثنتين وثلاثين وأربعة إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة زعم أربعة وخمسون فظهر أن الكلام مبني على أن المراد الأحاد التي بين الواحد والعاشر وإنما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فيتمت ولا بناء على أنه أوجب ما بين الأول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الأول فيجب ضرورة كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثين فانه يقع للثانية وهي لا تتصور بدون الأولى فيقع طلقان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة وبلغ الوصف لأنه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت إلا بلفظ على ما ذكره غيره لأن التصانيف إنما هو بين وصفي الأولية والثانية لا بين ذاتية فایقاع ما هو ثان لا يوجب إيقاع ما هو الأول اذ لا تلزم بين المعروضين وهذا كما يقال أن كون الأب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة أي الأب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر للغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغائتان الأول والعاشر لأن هذه للغاية غير قائمة بنفسها إذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للأول الا بوجود الثاني بعد فلا تكونان غائتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله يدخل شيء من الغائتين عملاً بوجوب اللغة وقد حاجه الأصمعي في ذلك فقال ما فوق لك في رجل قيل لعمرك فقال ما بين سين إلى سبعين أي يكون ابن تسع وستين فتعريف زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا في المراقب) متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأييد فذكر للغاية يكون للاسقاط لاند الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الأصل في كلمة إلى

وقد سبق في نحو بعث إلى شهر أنه متعلق بإجالت الثمن إلى شره وعدل عنه هنا إلى لأطلب الثمن ليسكون
 نقيا فيتحقق تناول إذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤديا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى
 ما يطلق عليه الاسم واما موقع في ذلك انباءا لما وقع في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وفي
 الآجال وفي الإيمان جمع أجل وحين والصواب وفي الآجال في الإيمان إذ لا اختلاف في رواية آجال البيوع
 والديون بل الغاية لا تدخل في الآجل بالاتفاق كافي الاجارة وإثارة الحس في آجال الدين قال الإمام
 السرخسي وفي الآجال والإجراءات لا تدخل الغاية لأن المطلق التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك
 المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل الدين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لأن في حرمة
 الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك (قوله في الظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها
 اشتتالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم
 الجمعة أو تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضي الكل لأن الظرف
 صار بمنزلة المفعول به حيث انصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
 لا بدليل بخلاف صحت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم سابعان بنوى الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف
 قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق بانه لا قضاء وفي أنت طالق في غدا يصدق
 قضاء أيضا لكن إذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويتخالف هذا ما روي إبراهيم عن
 محمد رحمه الله أنه لو قال أمرك نيكك رمضان أو في رمضان فهذا سواء وكذا غدا أو في غدا يكون الأمر
 يديها في رمضان أو العدة (قوله تطلق) حالا لأن المكان لا يصلح تخصيصا للطلاق لا متنازع أن يقع في مكان
 دون مكان وإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطا فيكون تعليقا لأن يراد أنت طالق في دخولك
 الدار بحذف المضاف لئلا يستعمل المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أي وقت
 دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في المقارنة بين الظرف والمظروف من
 المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق
 بوجود الدخول ليتقارن تأقيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده
 بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للأنثية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كالو قال مع نكاحك
 بخلاف ما لو قال أنت طالق أن تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى
 الشرط فان كان المجرور بها ما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون
 البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق أن شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود
 الشرط والأفلا كالمخلوق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا إذ لا يصح أنت طالق أن علم الله
 بل يقع في الحال ولا يصير المعنى أنت طالق في معلوم الله أي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته إذ لو لم يكن
 هذا المعنى في معلوم الله والأظهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت في علم الله تعالى بمعنى
 أن علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله
 أوجب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل
 قولك عند استعظام الأمر شاهد فقدره الله تعالى أوجب بأنه على حذف المضاف أي أثر قدره ولا يصح ذلك
 في العلم لأنه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر
 بمعنى المفعول ولو سلم فقولا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم أن كون التقييد
 بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد وبطلان الكلام بمنزلة الاستثناء وعدم الحكمه إذ لا طريق
 للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره في أنه يكون يعينا على تقدير التعليق لا على تقدير

لا سقط ما وراه (في للظرف
 والفرق ثابت بين إثباته
 واختاره نحو صحت هذه
 السنة يقتضي الكل بخلاف
 صحت في هذه السنة فلها
 في أنت طالق غدا يقع في
 أول النهار ليكون واقعا في
 جميع الغدوق الغدان نوى
 آخر النهار يصح ولو قال أنت
 طالق في الدار تطلق في الحال
 إلا أن ينوي في دخوله
 الدار فيتعلق به وقد تستعار
 للمقارنة أن لم يصلح ظرفا
 نحو أنت طالق في دخولك
 الدار فتصير بمعنى الشرط
 فلا يقع أنت طالق في مشيئة
 الله ويقع في علم الله لأنه
 يراد به المعلوم (اعلم أن
 التعليق بالمشيئة متعارف
 لا التعليق بالمعنى فلا يقال أنت
 طالق أن علم الله وذلك لأن
 مشيئة الله تعالى متعلقة
 ببعض الممكنات دون
 البعض فاما علم الله تعالى
 فإنه متعلق بجميع الممكنات
 والمتمتعات فتقوله في علم
 الله لا يراد به التعليق فالمراد
 أن هذا ثابت في معلوم الله

الإعدام وإن لم يقدم مثل إن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله وكذا إذا قلنا بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل إن شاء الجن وهما نكته وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلو جوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلو جوب المعلق عليه والجواب أننا لنسلم أن هذه الكلمة المعلقة بل للإبطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان يمكن وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله وإن لم يشأ الله فتنتين فإن طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الأنكك الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقبده باليوم فقال أنت طالق واحدة إن شاء الله وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلا تستأى وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل إذ لو صح لبطل من حيث صح لأنه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لأن وجود الأشياء كلها بمشيئة الله وذكر في المتن أنه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقبده باليوم في اليومين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت ولا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر المتن أيضا قبل هذه المسئلة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق هذه العين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحطو وأقول لا مخالفة وإنما اختلفت الجواب لاختلاف وضع المسائلين في مسألة المتن عقلت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطبيقين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التطبيقين لأوقعهما الزوج وفي مسألة النوازل عقلت التطبيقين بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقمان أبدا كما ذكر في المتن في مسألة إن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرناه أنه إذا عاين النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى إن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المتن لم يعد حتى يبيق التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف بما يتعلق به مسائل فغلبت ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لأدوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير عائد إليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبليّة والتقدم والمراد الصفة المنعوية لا الثابتة التحوي والافاجلة الظرفية أعني قبلها واحدة نعمت الواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بأنها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها مقام ناك إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاعا في الحال لأن من ضرورة الإسناد إلى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الإيقاع في الحال دون الإسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقد مسنا في القبليّة والبديّة غير المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لأنها لا يتبين بالأولى ولذا يلزم درهمان في مثل على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذا درهم بعد درهم يجب ديناً (قوله عندى ألف) للوديعة لأن الحضرة تبدل على الحفظ كالوقال وضعت الشيء عندك فبهم منه الاستحفاظ ولا يدل على لزوم في الذمة حتى تكون ديناً لكن لا تنافي حتى لو قال عندى ألف ديناً ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع المقارنة) فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل التقديم قطع واحدة إن قال لها أى غير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة لأن القبليّة صفة للطلاق المذكور وأولاً فلم يبق محال الآخر (وثنتان لو قال قبلها) أى تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضا في الحال بناء على أنه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) أى لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بيننا في قوله قبل واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بيننا في قوله قبل واحدة (وعند للحضرة فقوله لفلان عندى ألف يكون وديعة لأنه لا يدل على لزوم كلمات

الشرط) ظاهر كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى أن أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى أنه يجوز تغليب ولا ضرورة في حل كلام المصنف عليه (قوله أن الشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة حصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كافي إذا دمي فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متوردين أن يكون وإن لا يكون ولا تستعمل فيها هو قطعي الوجود أو قطعي الارتفاع إلا على تنزيها منزلة المشكوك لنسكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج والزوجة ^{بها} مادام حيين يمكن أن يطلعا فلا يقع المعلق عليه ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفراق قال قيل هو في الجزء الأخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعلق ولا يكتفي بوجود ذلك عند التعلق كما إذا علق الطلاق ثم حين فوجد الشرط حالة جنونه فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حقيقة التعلق فإن قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التعلق يمكن ما لم تمت والعجن إنما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الإيقاع قبيل الموت لأن من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله) وإذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما إليه أضيف فلا يجرم به الفعل ويكون استعماله فيها هو قطعي الوجود كقوله :

وإذا تكون كربة ادعى لها وإذا يحاس الخيس يدعى جندب

الخيس الخلط ومنه سمى الخيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الخيس اتخذه والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة يحصل مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله : واستغن ما أغناك ربك بالغني وإذا تصبك خصاصة فتجمل أي أن يصبك فقر ومسكنة فظهر الغنى من نفسك بالترين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشحم المذاب تغفقا قال الشاعر : قد كنت قدما مثريا متولا متجملا متعفقا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تمولى متجملا متعفقا متدينا

أي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن كل شحم مذاب وشارب عفاة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذادين وفي كلام غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره أن إذا حيشن ليس باسم وإنما هو حرف بمعنى أن يذليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فإن إذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع لنسكتة وهي هنا التنبيه على أن شيمة الزمان رد المأواها وحط المراتب حتى أن أصابة المكروه كأنه أمر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة المكروه وعند البصريين إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل إذا بعشى أي وقت غشيا على أنه بدل من الليل أذ ليس المراد تعليق القسم بعشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لأنه لا يضاف يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خر وجك تعليقا لخر وجك بخروج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط لأنهم لم يجعلوه لكامل الشرط ولم يجرم جوابه المضارع لقوات معنى الإيهام اللازم للشرط فإن قولك أتيتك إذا أحر البسر بمنزلة أتيتك الذي يجرم فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فإنه في معنى أن تخرج اليوم أخرج اليوم وأن تخرج غدا أخرج غدا إلى غير ذلك من الأزمان فيجزم الفعل بأذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشديدا للتعلق بين جملتيها ما بين جملتي أن وإلى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير

الشرط أن الشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فإن قال إن لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة وإذا عند الكوفيين يجيء للظرف والشرط نحو وإذا يحاس الخيس يدعى جندب ونحو. وإذا تصبك خصاصة فتجمل. وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

ودخوله في أمر كان أو منتظر لاحالة ومتى الظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في معنى لم أطلقك أنت طالق) لأنه وجد وقت لم يطلق فيه (وإن قال إذا) أي إن قال إذا لم أطلقك فانت طالق (فغندهما كتي) أي كقولهم متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كافي) إذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) أي لو قالها طالق بنفسك إذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلق بنفسك إن شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف وعبد حملا كلة إذا على كلة متى في قوله إذا لم (١٢١) أطلقك أنت طالق كان إذا محمول على متى

بأنفاق في قوله طلق بنفسك إذا شئت (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو كقوله إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق (والفرق أنه لما جاء لكل المعنيين وقع الشك في مستثنى الرقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء إذا بمعنى متى وبمعنى أن ففي قوله إذا لم أطلقك أنت طالق إن حل على متى يقع في الحال وإن حل على أن يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل أن وثمة أي في طلق بنفسك إذا شئت لاشك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئته فان حل على أن انقطع تعلقه بالمشيئة وإن حل على متى لا ينقطع ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لا نأقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام بتقيد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي أو كل رجل يأتي فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التناقض ولا تنافي ههنا لأن الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وما يماثل من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساد القطع باستماع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض (قوله) ودخوله أي دخول إذا إنما يكون لأمر كان متحقق في الحال مثل قوله . وإذا تكون كربة ادعى لها . أي عند نزول الحادثة أو أمر منتظر لاحالة أي أمر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى إذا السماء انفطرت فهي قلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة في الاستقبال وما توه من دخوله لأمر كان فأنما هو من جهة أنه يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله) ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة أن كما جاز ذلك في إذا في قوله وإذا نصبت خصاصة على ما ذهبوا إليه . والأفلا زراع في أن متى كلة شرط يحرم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر :
مضى نأته تشو إلى ضوء ناره
تجد خير نار عند خيره وقد

والعجب أنهم جعلوا إذا متحصلا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للبضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متحصلا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله) فعندها إذا مثل متى) في أنه لا يقطع عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين . وعنده مثل أن في التحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله) فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق بين قوله إذا لم أطلقك فانت طالق وقوله طلق بنفسك إذا شئت حيث جعل إذا في الأول محض الشرط بمنزلة أن حتى لا يقع الطلاق إلى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الأصل في التعلق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فإن قبل طلق بنفسك متقيد بالمجلس وإذا بدأ عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما إذا بدأ عليه أن شئت ففي إذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق الشك بخبر إياه أن التقيد بالمجلس في طلق بنفسك إنما ثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة فإذا قرن بمعنى شئت صار راجعا إلى أصله شاملا للآزمنة وأذوق إن إذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الأصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الأزمنة (قوله) وكيف للسؤال) قد بظن من سياق هذا الكلام أن كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست في بدالعبد مثل الصحة والشقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها إلا إذا خفيت عليها ما نحو كيتها نصنع أصنع

(١٦ - توضيح ١) عن الحال فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب أن يحذف أي فيها ويجعل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي وإن لم يستقم السؤال عن الحال تبقى كلة كيف ويبحث (فيقت في أنت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيقت بقوله أنت حر وبطل كيف شئت وأعلم أن كلة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنك طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأن طالق كيف شئت فان الطلاق كيفية وهي أن يكون رجعا أو باتنا

وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم (١٢٢) تعلق الكيفية بصدور الكلام (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية)

والمقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات شرط وذلك لأنها لا استفهام أي السؤال عن الحال خاصة لكن لاختفاء في إنهم تبقى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقة تها وإلا لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجع يا بدين أم باناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لأي الموصلة بجامع الإبهام عن معنى أنت طالق بآية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى فلان كيف يصنع أي إلى حال صنعه وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض (قوله) وأما العتق فلا كيفية (له) لقائل أن يقول أنه يكون معلقاً ومنجوزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلقاً وأما مقيداً بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعنى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعنى مالم يشأ في المجلس فعلم أن طلاق تعلق الكيفية بصدور الكلام وإنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله) وتطلق في أنت طالق كيف شئت أي يقع واحدة قبل المشيئة فإن كانت غير مدخولة بآية فلا مشيئة بعد وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة إليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل في العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلزم التفويض وفي المدخولة يكون التفويض إليها بان يجعلها بآية أو ثلاثاً وضح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعياً فيصير بآية بمعنى العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم اثنين الياء حينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في أجله صار التفويض إلى مشيئتها وأما تفويض الأصل في نحو طالق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله) وعندهما يتعلق الأصل (أيضا) بالمشيئة لأنه فوض إليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية أنه إنكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن مالا يكون محسوساً كالنصرات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيره حاله وأصله سواء لأن وجوده مالم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كشبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر أيضاً إلى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل وأما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتداء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فقيه نظر أما أولاً فلا نه لجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانياً فلا أن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضاً ويمكن دفعهما بأن الكلام في النصرفات التي هي أعراض غير محسوسة وأما ثالثاً فلا أنه ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر به سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعاً فلا أن انفكاك لهما هو بين الطلاق وكيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيئتها لتمامه خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق مالم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزوم تعلقها به ضرورة (قوله) فصل قد سبق تفسير الصريح والكتناية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج إلى التنية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أرادته أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله لجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر طلاق أو أنت حر طلاق أو العتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصح دباؤه لأفضاء والكتناية تحتاج إلى التنية أو ما يقوم مقامها من

لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إذا الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعياً أو باتناً فإذا تعلق أحدهما بمشيئتها دلالة تعلق الآخر (فصل) في الصريح والكتناية (الصريح) لا يحتاج إلى التنية والكتناية تحتاج إليها

بجواز أن معناها غير مسترة
لكن الإيهام فيها يتصل
بها كالبائن مثلافه مهم
في أنها بائنة عن أي شيء
عن النكاح أو عن غيره
فإذا نوى نوعا منها (وهو
البيوثة عن النكاح) تعين
وتبين بموجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة
تطلق رجعية لأنهم فسروها
بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر ههنا الطلاق فيصير
كقوله أنت طالق (أعلم
أن علماءنا رحمهم الله لما
قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقوله أنت بائن ومثاله بناء
على أن موجب الكلام هو
البيوثة وتورد عليهم أن هذه
الألفاظ كنبات عندكم
والكناية هي ما استتر المراد
منها والمراد المستتر هو
الطلاق في هذه الألفاظ
فيجب أن يقع بها الرجعي
كأن أنت طالق فاجاب
مشايخنا بأن إطلاق لفظ
الكناية على هذه الألفاظ
بطريق المجاز كما ذكرنا في
المن فيقع بها البائن لأن
موجب الكلام هو البيوثة
وهذا بناء على تفسير
الكناية عندهم ولو فسروها
بتفسير علماء البين يثبت
المدعى وهو البيوثة - ولا
يحتاج إلى الجواب إلى هذا
التكلف وهو أن هذه

دلالة الحال لزول ما فيها من استتار المراد التردد فيه (قوله ولاستارها) أي لخباء المراد بالكناية
وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجحد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا مثل
ذنت أو نزنان بخلاف جامع فلا تؤول أو وقعها أو وطئها وكذا إذا قرع نفسه بما يوجب الحد لا يجب
الحد ما لم يصرح به فلا يجحد بالتعريض وهو أن يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره كقوله أحتاج للبحان
إليه جئتكم لأسلم عليكم وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته أمانة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على
المقصود إذا قال لست أنا بزنا تعريضا بأن المخطأ بزنا لا يجب الحد لأن التعريض نوع من الكناية يكون
مستورا بوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
توصلا بذلك إلى نفي الإسلام عن المؤذي (قوله قالوا كناية بالطلاق) مثل أنت بائن أنت بائنة أو بئنة أنت
حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الألفاظ
معانها غير مسترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الإيهام فيما يتصل
به هذه الألفاظ وتعمل في مثل البائن المعلوم المراد أن البائن على البيوثة هي الوصلة وهي متنوعة أعوانا مختلفة
كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار إيهام المحل الذي يظهر أثر البيوثة فيه فاستعير لها
لفظة الكناية وتحتاج إلى التنية لزول إيهام المحل وتعين البيوثة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى
أن فيه ضرب تكلف إذ لقال أن يقول أن أريدان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مسترة فهذا لا يتناقض
الكناية واستتارها من التكلم بها ظاهر كافى جميع الكنبات وان أريدان ما أراد المتكلم بها ظاهرا لاستتار
فيه فمفهوم كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل منبهة
مسترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة
اللازم ثم الانتقال منه إلى المعلوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية للمجرد
استتار المراد فهاذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لو فسروا الكناية ففسروا به علماء البين لما احتاجوا
إلى هذا التكلف وتقريره أن الكناية عند علماء البين أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا بد أن يتصل
منه إلى معنى ثان وهو ملزوم للمعنى الأول كما يرد بطول التجادل معناه الحقيقي لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول
القائمة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية التكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة
على صفة البيوثة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز يلزم كونه رجعيا وهذا مبنى
على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وما على قول من يكتفي في
الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا يتناقض ذلك لا يقال اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون أعم
فلا ينتقل منه إلى الملزوم ما لم يصرح بمخصصه حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلام
للاطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا وملزوما له لأن البيوثة قد تكون من غير وصلة النكاح لا نأقول
المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء وورده وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة
حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع لفي الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا
يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى أن قولنا طويل التجادل كناية عن طول القائمة
أو كثير الزمان كما نرى عن كونه مضيا فالواجب ثبوت طول التجادل أو كثرة الزمان فإين يلزم الطلاق
بصفة البيوثة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البين دليلا على أن هذه الألفاظ ليست بكنبات إذ
ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد بها البيوثة والحرمة والقطع

الألفاظ كنبات بطريق المجاز فلها قالوا (وتفسير علماء البين لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى
ثان ملزوم فيه إراد البائن معناه ثم ينتقل منه بنية إلى الطلاق فتطلق على صفة البيوثة لا أنه لا بد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله إلا في اعتدى) أى تطلق بصفة البيئوت في
 الكنايات إلا في اعتدى واستبر في رحمك وأنت واحدة فإن الواقع بهار جمعى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث
 كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنها رديها معا نيتها لينتقل منها إلى الطلاق المزموم إلا أنها دلالة في
 معانيها على البيئوت بخلاف لفظ بائن وحرام وبتو ثلثة وبيان الزوم أن قوله اعتدى يحتمل عنى الدرهم
 أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعمدن الأقراء والمراد مستتر فإذا نوى ما يعمدن الأقراء ثبت الطلاق بطريق
 الاقتضاء ضرورة أن وجوب عدا الأقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا الأمر والضرورة ترفع بائيات
 واحدر جمعى فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن المزموم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما
 على ما هو المتعبر في الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها أو أما إذا قل ذلك قبل الدخول بها فلا
 جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقراء لينتقل منه إلى الطلاق لأن الطلاق غير المدخول بها لا يوجب
 العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كون طالفا بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لأن الطلاق سبب
 لوجوب الاعتدال ولا يجعل مجازا عن طلق إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون
 التوافق في الصيغة والحاصل أنهما جازا إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية تو لما تعذر ذلك جعل مجازا وأما
 بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
 مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة
 غائية فتحقق إصالته على ما رفي باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد أو يجب بأن
 الشرط في إطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص
 الفعل بالإرادة والخبر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الإصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره
 إلا بطريق التبع والشبه كالوت وحدث حرمة المصاهرة وأرتداد الزوج وغيره وقد يقال أن اعتدى من
 باب الاضرار أى طلقك فاعتدى أو اعتدى لأن طلقك في المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي
 غيرها يثبت الطلاق علاميته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرى لأنه تفسير له وتوضيحه ما
 هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون اللوط وطلب الولد وإن
 تكون لتزوج بزواج آخر فإذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا
 (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة بحتمل أن براد أنت واحدة في قولك أو واحدة
 النساء في الجمال أو منفردة عندي ليس لغيرك أو تطليقة واحدة على أنها وصف للبصر فإذا نوى ذلك وقع
 الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقه واحدة ولا دلالة على البيئوت في الصور الثلاث فيقع الرجمى ولا يخفى عليك أن
 قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار
 استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفاها وهو مراتب الظهور والخفاء
 فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المتعبر في
 الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أو لا وفي النص كونه مسوقا للرداسواء احتمل التخصيص والتأويل
 أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من
 ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو ما ياء الناس اتقوا ربك الآية ونحو الزانية
 والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الآية فتكون الآية أقساما متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة
 بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة تارة بشرط في الظاهر عدم كونه مسوقا
 للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص أو التأويل أى أحدهما أو لا فلا يكون شيء
 من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم إن زاد

(الافى اعتدى) فإنه يقع
 به الرجمى وهو استثناء
 من قوله تطلق على صفة
 البيئوت (لأنه يحتمل ما بعد
 من الأقراء فإذا نواه اقتضى
 الطلاق أن كان بعد الدخول
 وإن كان قبله يثبت بطريق
 إطلاق اسم المسبب على
 السبب ويرد عليه أن المسبب
 إنما يطلق على السبب إذا
 كان المسبب مقصودا
 منه وههنا ليس كذلك
 وكذا استبرى في رحمك بعين
 هذا الدليل (أى الدليل
 الذى ذكر في اعتدى
 فيه) تحمل أنه أمرها باستبراء
 الرحم لتزوج زواجا آخر
 فإذا نوى اقتضى الطلاق
 كما مر (وكذا أنت واحدة)
 لأنها تحتمل الطلاق فإذا
 نوى يقع بها الرجمى ولا
 تبين لعدم دلالة على البيئوت
 (التقسيم الثالث في ظهور
 المعنى وخفاها للفظ إذا
 ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
 بالنسبة إليه ثم إن زاد

الوضوح بأن سيق الكلام ليسمى نصاً ثم إن زاد حتى سداب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم إن زاد حتى سداب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكاً كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل (١٢٥) والحرمة نص في التفرقة بينهما) أى بين

البيع والربا لأنه في جواب
السكفرة عن قولهم إنما البيع
مثل الربا (وقوله تعالى مثني
وثلاث ورباع ظاهر في
الحل نص في العدد) لأن
الحل قد علم من غير هذه
الآية لأنه إذا ورد الأمر
بشيء مقيد ولا يكون ذلك
الشيء واجبا لمقصود ثابت
هذا القيد نحو قوله عليه
الصلوة والسلام يعموا
بسواء (ونظير المفسر قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم
أجمعون أو قوله تعالى فأتوا
المشركين كافة والمحسم
قوله تعالى إن الله بكل شيء
علم وقوله عليه الصلاة
والسلام الجهاد ماض إلى
يوم القيامة) التظهير أن
الأولان للمفسر والمحسم
مذكور أن في كتب
الأصول وفي التمثيل هما
نظر لأن الفرق بين المفسر
والمحكم أن المفسر قابل
للسنخ والمحكم غير قابل له
والمثالان المذكوران وهما
قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم أجمعون وقوله تعالى
إن الله بكل شيء علم في
ذلك سواء بحسب اللفظ
لأنهم إن أرادوا قبول
السنخ وعدمه بحسب
اللفظ فكل منهما مفسر
إذ ليس في الآيتين ما يمنع
السنخ بحسب اللفظ وإن

الوضوح) أتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (بأن سيق الكلام) دال على أن زيادة الوضوح في النص
هو بكونه مسوقا للرد فان إطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للأول فإذا دلت
القربة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشيء رفعتو نصت الدابة استخرجت منها
بالتكلف سير أوفق سيرها المعتاد (قوله حتى سداب التأويل) من أول الشيء صفة ورجعته وهو انكشاف
اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة المفسر وهو الكشف فيراد
به كشف شبهة فيه وهو القطع بالمراد وهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحل
الكلام على غير الظاهر بلا حزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم إن زاد) أى الوضوح حتى سد
احتمال النسخ أيضاً كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذا المحكم يحتمل في ذم الوحي
نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جواز الصلاة لأحرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكاً من أحكت
الشيء أى أقتضوه بناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكت فلانامته فالحكم يمنع من التخصيص
والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر بحر الإسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة القوة ولا
زيادة الوضوح حيث قال فإذا ازداد قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضاً إذا بلغ المفسر
من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يرد أدقوة بواسطة تأكيد تأييد
يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم أنه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو أنه يكون بكونه مسوقاً
للرد ولم يبينه في المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجوده مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل
ولا النسخ وألفه قول أو فعل قاطع لاحتال التأويل أو قرن به ما يمنع التخصيص أو بعيد الدوام والتأويل
(قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال الظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه
يجوز أن يكون ظاهراً في معنى تصافى معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا إلا أنه مسوق للتفرقة
بينهما رداً على السكفرة القائلة بتأنيها ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار
لفظ آخر وهو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع أى أنكحوا الطيبات لكم
معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثاً ثلاثاً أو أربعاً أربعاً فان لفظاً أنكحوا ظاهراً في حل النكاح إذ ليس
الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لاثبات العدد فيكون نصابه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع واستدل
على كونه مسوقاً لاثبات العدد بوجهين الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل
لكم ما وراء ذلك فالحل على قصد فائدة جديدة أولى لأنه لا يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك
والثاني أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد لم يكن ذلك الشيء واجباً فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه
السلام يعموا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرئتم أنه العريضة من أن الكلام إذا اشتغل على قبض تدعى مجرد
الاثبات والتقي فذلك القيد هو مناط الإفادة متعلق بالاثبات والتقي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء
بكونه غير واجب احتراماً عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أودع كل حرو عبد الحديث (قوله التظهير أن
الأولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالأول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
أجمعون والمثال الأول للمحكم هو قوله تعالى وأحل الله بكل شيء علم وللصنف في التمثيل هما نظر لأنه إن
اشترط في المحكم أن يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأويل كقوله عليه السلام

أرادوا بحسب عمل الكلام أروع من كل منهما فكل منهما محكم لأن الأخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كأن الأخبار يعلم الله
لا يقبله فلا جد هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليطهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى فأتوا المشركين كافة مفسر لأن قوله كافة سد

النسخ لكونه حكايريا
وقوله عليه السلام الجهاد
ماض إلى يوم القيامة محكم
لأن قوله إلى يوم القيامة
يبطل لباب النسخ (والكل
يوجب الحكم إلا أنه يظهر
التفاوت عند التعارض
وإذا خفي فإن خفي لما روى
يسعى خفياً وإن خفي
لنفسه فإن أدرك عقلا
فشكل أو بل نقلاً فحمل
أولاً أصلاً فتشابه الخفي
كآية السرة خفيت في
حق النبأ والطار
لاختصاصهما باسم آخر
فينظر إن كان الحفاء
لمزية يثبت فيه الحكم
ولتقصان لا والمشكل أما
لعموم في المعنى نحو وإن
كنتم جنباً فاطهروا فإن
غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع
الإشكال في الفم فإنه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين
فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى) حتى وجب غسله
في الجنابة (وبالباطن في
الصغرى) فلا يجب غسله
في الحدث الأصغر وهذا
أولى من العكس لأن قوله
تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا
بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لا قوله تعالى

الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكوماً إن اشترط أن يكون ذلك محسباً على الكلام بأن يكون المعنى في نفسه محتملاً للتبدل أو لم يشترط شيء من الأمرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار على الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضاً محتمل لأن أخبار الله تعالى لا تخضع للنسخ لتعاليمه عن الكذب والغلط ومنه هذا الاعتراض على تبين الأقسام الأربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجب بأن المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا بالقسم الأربعة متحدة ففي هذه الآية فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحاً فصارت نصاً بقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصارت مفسرة وقوله فسجدوا اختيار لا يحتمل النسخ فيكون محكوماً فيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور إلا في كلام دال على حكم القطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فإذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاماً مفيداً للحكم واعتراض أيضاً بأن قوله تعالى فسجدوا الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثلاً للمفسر لأنه قد استثنى إلبس فيكون محتملاً للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إلبس من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء الاتصال وعدا إلبس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الأمر في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فإن قيل إن قوله تعالى قائلوا للمشركين كافة أيضاً لا يحتمل النسخ لا تقطاع الوحي فلا يكون مفسراً لقنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن محتمل للنسخ ومثله يسمى محكوماً لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص والمفسر والحكم يوجب الحكم أي يثبت قطعاً ويقتنا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا يثبت الحكم قطعاً ويقتنا لأن الاحتمال وإن كان بعيداً قاطعاً لليقين ورد بأن لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق أن كلامهم قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد ما يعضده دليل (قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأخرى ولأن فيه ما يبين الدليلين يحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الانقصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة توضع لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة توضع لكل صلاة مفسر فيعمل به (قوله وإذا خفي) أي المراد من اللفظ غفائه أما لنفس اللفظ وأما عرض الثاني يسمى خفياً أو لا يدرك أصلاً الأول يسمى بحمل الثاني متشابهاً فيه الأقسام متباعدة بخلاف والمشكل ما خذ من أشكل على كذا إذا دخل في إشكاله أو مثاله حيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والجمل من أجل الحساب رده إلى الجملة أو أجل الأمر أي به فأن قيل ينبغي أن يكون الخفي ما يخفى المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الحفاء بنفس اللفظ فوق الحفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ يمكن في أول مراتب الحفاء فلا يكن مقابلاً للظاهر (قوله إن كان الحفاء) أي خفاء اللفظ فيخفى فيه لمزة له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطراز فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقتطع فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لتقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنبأ فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموق فلا يقطع (قوله وهذا)

أو لاستعارة بدية نحو قرار بر من فضة) فتقوله أو لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وإنما شكل هذا بسبب الاستعارة لأن الفارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج (١٢٧) وبياضها بياض الفضة (والمجمل

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا بمجمل لأن الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أى فضل فيكون بمجملهم لما بين النبي ﷺ والربا في الأشياء الستة احتج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة (والمتشابهة كالمطعمات في أوائل السور واليدوي والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتج إليهما كآية الربا والمتشابهة التوقف) أى حكم المتشابهة التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور ومقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة التوقف على الإله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم قالوا أمنا ببعض العلماء قرأ بالتوقف على الإله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الأول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث

أى إلحاق باطن الفهم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله بالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفهم دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فإيضال الماء إليه يورث الدمي فالحق بالباطن في الطهارة يزيد دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلى أنه مشتبه حتى داخل الفهم والآفة كآية السرة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا للمشاكل قلنا لا نسلم أنه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن لأن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفهم والآفة أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قرار بر من فضة أى تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها صفاء القوارير وبخفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة معان الفارورة لا تكون الامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بدية (قوله والمجمل) وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك انزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشرك أو لغزابة اللفظ كالمطوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة أو الربا (قوله والمتشابهة) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجي دركه أصلا كالمطعمات في أوائل السور مثل المسميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليدوي والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والحي. وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك عماد النص على ثبوت الله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لنزاهة عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابهة يعتقد حقيقته ولا يدرك كفيته وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما مثالا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابهة وما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بانها صفات كما في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا انافطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجي دركها والجواب أن ما هو كآية الخلق وما يكون نقصانا في الخلق وقد يقال ان التستر عن هو أهل للرؤية والسكرامة يكون من عيب ونقصان في المستر والله تعالى منزّه عن ذلك فيجب أن يكون مرثيا فيجب أن لا يجوز أن يكون امتناع الرؤية أو لغاية العظمة كأميل. ولاستراة لاهية وجلال، والخفى أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجي درك الكيفية فتكون من المتشابهة لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة دليل أن الله تعالى رانا فلا تكون من المتشابهة لا نأقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفى الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد في الفكر ليعتبر المعنى عن اشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل قبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الواوذي

جمل اتباع المتشابهات حظ الراغبين والافراغ تحقيقه مع العجز عن درك حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى أمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمنا أو لم نعلم والايق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا نترغ قلوبنا سواك اللهم عن الزبغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يقع صاحبه في الفتنة والضلال فلو أيضا على ذلك المذهب يقولون أمنا خبر مبتدأ محذوف والخلف خلاف الأصل

الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبي ﷺ الدنيا ولم يبق فيها شيء الا ما بين يدينا وباب الراجح
 يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة العلمية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه
 التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقت على الا الله الدال على أن تأويل المتشابه
 لا يغلبه غير الله ووجهه بوجوبه على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدال على أنهم أيضا يعلمون تأويل
 المتشابه الاول أنه أليق بالنظم لأنه لما ذكر ان من القرآن متشابه اجعل الناظر من فيه رقتين الزائغين عن
 الطريق والراسخين في العلم أى الثابتين المستقيمين الذين لا يتبها استزلالهم وتنكيكهم لجعل انباغ المتشابه
 حظار الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل
 اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أى
 لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني أنه على ذلك المذهب أى مذهب
 القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه به عطفًا للراسخين على الله وترك الوقف على الا الله يكون يقولون
 كلاما مبتدأ موضعا لحال الراسخين بخلاف المبتدأ أى هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا
 صرح جلاله في الكشف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية
 صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالًا من المعطوف
 فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل
 المتشابه لأن الخطاب بالماضي وإن جاز عقلا فهو بعد جداول تخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف
 مع أن الأصل اشتراكا بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بالماضي أصلا ولا تناقض في
 حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفردا هما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الإزيد وعمر
 أى لا يكر ولا خالد أشار الى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي الا ابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن
 ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متشابه فكيف يبتلى به وإنما قال ضرب من
 الجهل لأنه لا تنكيف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فقل راسخ في العلم نوع من الابتلاء ولما لم يضرب من الجهل نوع
 آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير
 المراد أوها جدوى أى فاعلا نه أشق فتوابه أكثر فان قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء تأويلها
 من غير تكبير من أحد وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أوجب بأن التوقف مذهب
 السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتعمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطل الخلف الى التكلم في المتشابه
 لبطالا لأنواعهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل
 المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول الراسخون في العلم
 يعلمون تأويل المتشابه وانما نحن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولا
 إنما تكلموا في تأويله ظاهرا لاحقيقة وهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن هذا الاختصاص
 بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه لا تجري لاتقضى عجائبه ولا تنهى غرائب فاني للبشر النوص على آليه
 والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئله) ترجمة هذا البحث
 بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه أنه اعترض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير
 الاعتراض أن الدليل اللفظي مبنى على أمور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهروا أما الأول
 فتوقفه على أمور وجودية كتنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب
 والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوها

العلم (ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام قلنا لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشبهات فما الفائدة في ازالة المشبهات فتجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمالئة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة اليبس تكون بالعدو ورياضة الجواد تكن بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمها بلوى وأعمها جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمها بلوى لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويفوضه إليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والموان وتلاشى عليه في علم الله ولا يبقى له في بحر الغناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك (مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل) أى يكون منقولًا من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم

وقد أورد في مثاله وأسرأ التجوى الذين ظلموا نقدروه والذين ظلموا أسرو التجوى كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والتاسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فقدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره (فلان مبنها على الاستقراء (١٢٩) وهذا باطل) أى ما قيل أن الدليل اللفظي

لا يدل دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والأمور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فثبتت قطعية على عصمة الرواة إن نقلت بطريق الأحاد ولا لفعلي التواتر وكلاهما منتف أو العدميات فلان مبنها على الاستقراء وهو إنما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لبناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل العقلية غير قطعية فلا نزاع وإن أريد أنه لا شيء منها يقضي بالدليل المذكور لا يفيد ذلك لاننا لنسلم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر في الشكل فان منها ما هو متواتر لغة كمنى السماو الأرض ونحو كما قد عتق رفع الفاعل وصرفا كقاعدة مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لأن مبنها على الاستقراء فلنا نمتنع بل مبنها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به وحيد قطعا أن الأصل هو المراد والالزام بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة له إلا العلم بمعاني الخطابات ولو ازمها بطلان كون المتواتر قطعيًا لأنه خبر انعم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواة حديثه متع تواعوهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيًا (قوله وقد أورد في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلا مجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكبتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يوثق فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيههم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لأن النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لا احتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارض دليلا على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أى الآلة العقلية بمفيد للقطع بمطلوه تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لأنه إنما ثبت بالتركيب الخبرى وإنكار ذلك إن كان مقرونا بمغالطة قو دليل من زخرف فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة الموهبة استعملت في إقامة الأدلة على نقي ما علم تحقيقه بالضرورة والإفوه عند ادعى إنكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لاننا لنسلم أنه إنكار للتواترات لأن كون كل خبر ظنيا لا ينافي إفادة المجموع القطع واسطة انضمام دليل عقلي إليه وهو جزم العقل باستناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) أى كالمالحاصل من المحسوس فانه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل (قوله) التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المبنى) وقد حصر وهافي عبارة النص. إشارته ودلالته واقتضاه

لا يفيد اليقين (لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن ضرب وماعل وزنه فعل ماض وأشباه ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع التقليات ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمطلوه فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فاهو لإعراض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة) وأيضاً نعم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد لا يتصل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا) واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالأول يسمونه علم اليقين والثاني

(١٧ - توضيح ١)

علم الظمائية ، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهمى على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة عن سبق الكلام له وإشارة أن لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة (أن الحكم المنطوق لأجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن

عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزاءه وإلى الوازم الآخر وإما قيدنا اللازم بالتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وإتباعاً لجعلوا كذلك لأن دلالة المازوم على اللازم التأخر كالدلالة على المعلوم أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالمعلوم على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ دلالة المعلوم على العلة إلا أن يكون معلولاً مساوياً ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلوم تبعاً لها أما المثبت للمعلوم فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلوم فيحسن أن يقال أن المعلوم ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن أن يقال أن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلوم فبين من هذه الأبحاث حدود العبارة (١٣١) والإشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص

فهو قوله على الحكم في شيء.

أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء. يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا نقل لها ف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الأدنى والأدنى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأقيف لأجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جواؤه أو لازمة الغير المتقدم عليه فعبارة أن سيق الكلام له وإشارة إن لم يسبق وإن كان لازمة المتقدم فإقتضاء وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلاً وإنا قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه إن

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في الواطو وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة أصلاً الرابع أن الجزء من الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاستدلنا بالثابت بإشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالين بالوضع كافتراء الأب بالإفناق واستثناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الخلل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعليهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المتعريف دلالة لا لزوم عند علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقلياً كان أو غيره وبيننا كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخصاء ومعنى الدلالة عندهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق قلنا اشتراط الزوم والبيان بالنسبة إلى الكل (قوله) وإتباعاً لجعلوا كذلك أي إتباعاً لجعلوا اللازم المتأخر ثابتاً بنفس النظم عبارة أو إشارة أو اللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة المازوم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلوم ونسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلوم إلى العلة نظر إلى أنه يجب أن يثبت أو لا فيصح الكلام فيثبت المازوم ودلالة العلة على المعلوم مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والتأخر على الدخان بخلاف العكس إذ المعلوم إنما يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقر والمطر دلليته أقوى من غير المطر فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على المازوم دالاً على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فليجعل نفس النظم الدال على المازوم دالاً على اللازم المتقدم أيضاً مثبت العلة مثبت للمعلوم لكونه تبعاً ومثبت المعلوم ليس بمثبت للعلة لكونها أصلاً بل لأن مثبت المعلوم قد يكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلوم كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كاللازم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلوم كاللازم (قوله) للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القوي الأيتام وقيل هو عطف عليه بترك المعاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيراً في إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وأن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراق فإن قيل هو استعاره شبهوا بالفقراء احتياجهم وانقطاع أطعاهم عن أموالهم بالكلية بقرينة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً والمراد السبيل الشرعي لا الحسنى وبقرينة إضافة الديار والأموال إليهم وهي تهديد الملك أجيب بأن الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية في السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملك كونهم

لم يفهم أحداً ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة لفظية إلا ما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع وهذا القيد خرج القياس فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتفتيح في هذا الموضوع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدق فليعلم بمطالعة كتب المتقدمين والتأخرين أن الله تعالى الموفق) كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سبيلاً لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود زرعته وكسوته سبيل لا يجاب نفقتها على والد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الأب أو إلى أن للأب ولا يملك ماله لأنه نسب إليه بلام الملك) فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بآبائه على قدر الإمكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

هذا (والى إنفراد بالانفاق على الولد إذ لا يشترك أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمهاولى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى اوجب على الأب رزق أمهات الاولاد من غير تقدير فان أراد استئجار الولدة لإرضاع ولدها يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استئجار غير الولدة فثبوته بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر الإرث لأن العلة هي الإرث لأن النسبة الى المشتق توجب عليه المأخوذ وكقوله تعالى إطعام عشرة مساكين فيه اشارة إلى أن الأصل فيه هو الاباحة والتملك ملحق به) وعند الشافعى لا يجوز لا بالتملك كفى الكسوة (لأن الإطعام جعل الغير طاعما لاجله لا مسكوا الحق به التملك دلالة لأن المقتصد قضاء حوائجهم وهى كثيرة فاقم التملك مقامها ولا كذلك فى الكسوة) أى لا يكون الأصل فى الكسوة الإباحة (لأن الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن تصير العين كفارة إذا تملك العين لا الإعارة لاذى ترد على المنفعة)

بالاستيلاء لاعتناهم وإضافة الديار والأموال إليهم بمجاز باعتبار ما كان لأن فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا إلى الخلف قبل تعذر الأصل وهى بائحة وهو أن المعترف بالحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لحالة الحكم والتكلم للقطع بأن قولنا قتل زيدى السنة الماضية قتيلا بمجاز باعتبار ما يؤول إليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيم حقيقة مع أن القتل حال التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ متعلقا للقطع بأن قولنا أكرم الرجل الذى خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه بمجاز مع أن الرجل حال أكرامه ليس بطفل والقتل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا إضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لأنها كانت ملكهم حال آخر أجهم وإن لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالإشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لأن عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء عدم ملكهم شيئا ما بل لازم مقدم لانه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا (قوله فان أراد) أى الوالد استئجار الولدة المطقة لإرضاع الولد يكون استثناء أجره من التقدير ثابتا بالإشارة لأن مثل قوله تعالى بالمعروف إنما يقال فى مجرى القدور والصفه وان أراد استئجار غير الولدة فثبوت استثناء أجره من التقدير يكون بدلالة النص لأن جواز الاستثناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجهة لا تنقض إلى المنازعة لا يمتنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لأن نفعه يعود إليهم ولا من الكسوة لأن الولد فى حجرها لا بالإشارة النص لأنه ليس بثابت بنفس النظم لأن الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد إلى الوالدات (قوله لأن الإطعام جعل الغير طاعما) أى أكل لأن حقيقة طعمت الطعام أكله والهمزة للتعدي إلى المفعول الثانى أى جعلته أكلأ وأما نحو أطعمتك هذا الطعام فانما كان حبة وتمليك بقرينة الحال لأنه لم يجعله طعاما قالوا والضابط أنه إذا ذكر المفعول الثانى فهو لتمليك وإلا فلا باحة وهذا المذكور فى كتب اللغة أن الإطعام إعطاء الطعام وهو أهم من أن يكون تمليكا أو إباحة لا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أى أكلأ ليست فى وسع العبد (قوله والحق به) أى بالإطعام التملك يعنى كان ينبغي أن لا يجوز التملك لأنه ليس بالطعام إلا أنه الحق بالإطعام بطريق دلالة النص لأن المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الإطعام لا تكفى الاقضاء حاجة الكل فاقم التملك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها إلا أنه اذا جرد دفع بعض الحوائج كلها بطريق الأولى وإذا كان جواز التملك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظام لا يلزم فى الإطعام الجلب بين الحقيقة وهى الإباحة والمجاز وهو التملك (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينا لأنها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى إعطاء الكسوة سواء كان بطريق الإعارة أو التملك قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليك دون إعارته إذ بالإعارة تصير الكفارة منافع الثوب لاجلها فان قلت المذكور فى كفارة الإطعام أيضا هو العين لأن قوله تعالى من أوسطها تطعمون تبدل من الطعام والتبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط لاعلى إطعام فيلزم أن يشترط فى الطعام أيضا التملك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمخوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لإطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الإحتمال فان قلت البدل راجع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتبلا على زيادة البيان والتقدير ومؤدى إلى كون المعطوف عليه اسم

على أن الإباحة في الطعام تتم المقصود) أى سلبنا أن الكسوة بالكسر (١٣٣) مصدر لكن الإباحة في الطعام وهي أن

يأكلوا على ملك المسيح يتم بها المقصود (دون إعاره الثوب) وهي أن يلبسوا على ملك المسيح فانه لا يتم بها المقصود فان البيع ولاية الاسترداد في إعاره الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل (وأما دلالة النص وتسمى لحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب لأن معنى المفهوم منه هو الأذى أى المعنى الذى يفهم منه ان التأنيف حرام لأجله وهو الأذى (موجود فى الضرب بل هو أشد كالسكفارة بالوقوع وجبت عليه) أى على الزوج (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لأن المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجنابة على الصوم وهي مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عند نافي الأكل والشرب بدلالة نص ورد فى الواقع لأن المعنى الذى يفهم فى الواقع موجبا للكفارة هو كونه جنابة على الصوم فانه الإمساك عن المفطرات الثلاث فثبت الحكم فيها بل أولى لأن الصبر عنهما أشد والداعية ليهما أكثر فبالحرى أن يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد

عنه كالمطوف قلت معارض بأنه إذا جعل بدلا لكثرة مخالفة الأصل أعنى جعل الكفارة عينا لا معنى وبصير عطف تحري رقية من عطف المعنى على العين وبفقر إلى التقدير أى إطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ إطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بأن بيان المصرف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المظلم من أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الإطلاق بقريته العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود وأخرج عن القانون ولهذا جعل ضمير كسوتهم عائدا إلى عشرة مساكين لا إلى أهليكم وإيضاح العطف [تحدجها الإعراب فينبغي أن تكون كسوتهم في موقع البدل من إطعام ولا تخاف في أنه غلط لا مساعفه في فصيح الكلام لا ذلا تحصل الملازمة المصححة لبدل الاشتغال بمجرد إضافتها إلى شيء واحد كما إذا قلنا انجني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره (قوله على أن الإباحة) جواب عما يقال أن المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لإسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى الليل قالوا فيه إشارة إلى جواز النية بالنهار لأن كلمة ثم التراخي فإذا ابتدئ الصوم بعد تبيين الفجر حصلت النية بعد معنى جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز بالليل إجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والأخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين أن أبا جعفر الحلي السمرقندي هو الذى استدل بالأية على الوجه المذكور لكن الخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفعال وهو اسم للركن للشرط وأيضاً ينبغي أن يوجد الإمساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا بصير المأمور بمثلا لأن يكون الإمساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بأن متصل به أو حكما بأن تحصل في الليل وتجعل باقية إلى الآن (قوله وتسمى لحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من لحوى كلامه أى بما تنسجت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق وإنما وبقا به مفهوم مخالفة (قوله وكالكفارة) نية بالمثاليين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة لأنه لا بد عليه أن الكافى رحمه الله تعالى مع علو طبقته فى اللغة يفهم أن الكفارة لأجل الجنابة على الصوم بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الخشعة في جوفها فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هى الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقوع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الإعراب فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتها بخلاف حديث العسيف فان جانبه كان الجلد وفى جانبها كان الرجم أحجب بأن مبنى على تحقق السبب في جانبها وهو منوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالأكل والشرب أولى من ثبوتها بالجنابة عليه بالجماع لأنها أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لألف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه أن القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوده الأول أن الجنابة بالوقوع تتعلق بالأذى أشد من الجنابة بالأكل لتعلقه بالمال الثانى أن الجماع محظور الصوم والأكل تقيضه والجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالتقيض لأن الأولى تدعى العبادة لبقائها عند ورود المحظور والثانية لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود التقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الواقع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الإعراب هلكت وأهلكك الرابع

عندهما فى الواطة بدلالة نص ورد فى الزنا

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في الواوطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه (أى فوق الزنا ما في الحرمة فلا نحرمة الواوطة لا تزول أبداً وما في سفح الماء فلا نأصنع الماء على وجهه لا يتخلق منه الولد (وف الشهوة مثله لكننا نقول الزنا كمل في سفح الماء والشهوة لأن فيه هلاك البشر لأن ولد الزنا هالك حكاً وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لأنه يجب فيه اللعان وثبت الفرقة بسببه ويشبه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قال من تضييع الماء في الواوطة فقاصر في الحرمة (لأنه قد يعمل بالزول والشهوة فيه من (١٣٤) الطرفين فيقلب وجوده) أى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع)

ان تنأى غلبة الجوع تبيح الإفطار فوجود بعضها يورث شبهة الإباحة بخلاف تنأى غلبة الشبق أجيب عن الأول بأن السبب هو افساد الصوم لا تلاف منافع البضع حتى لو زنى عند ما تجب الكفارة لوجود الإفساد ولو زنى ناسياً لا تجب لعدم الإفساد وكذلك تجب في الأصل لهذا الإفساد لا تلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عند ما تجب ولو أكل طعام غيره ناسياً لا تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع أيضاً تقتضيه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها وجوب الكفارة على الرجل إنأما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المسيح هو خوف التلف لا تنأى الجوع كيف والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تنأى الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة ببعض الملة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى في ذلك النص الوارد في الزنا وجوب الحد بسببه موجود في الواوطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وما عزر وغيره فوجوب الحد في الواوطة يكون بالدلالة بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكننا نقول) حاصل الجواب أنا لا نسل أن المعنى المرجح الحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (قوله لأن ولد الزنا هالك حكاً) لأنه لا تجب تريته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والإتفاق عليه فيها ولهذا لا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه أو بالقتل كالأب لا يجوز الإقدام على القتل فإن قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالعجز والعقم التي لا زوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى في الزنا من الطرفين لحدان طبعهما إليه بخلاف الواوطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يتمتع عنها بطبعه على ما هو أصل المجبة السليمة فيكون الزنا أغلب وجوداً وأسرع حصولاً فيكون إلى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكل في الشهوة من الواوطة وأيضاً محل الواوطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة لأن فيه ما يوجب الثفرة وهو استنقاده فتكون شهوة الطبع السليمة فيها أقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم أن الواوطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فردد ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء لم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة أن حرمة الواوطة بما لا تزول أبداً فاجاب بان زيادة الواوطة عن الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لأن زيادة بعض أجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فإنه فوق الخمر في الحرمة لأن حرمة لا تزول أبداً وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع أنه لا يجب به الحد (قوله لا قوداً بالسيف) يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو أن لأصاص إلا بسبب

أى ترجيح الواوطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد (لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني) أى المعاني المخصوصة بالزنا وهي اهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلاً) وكوجوب القصاص بالقتل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف الثاني أن لا قود إلا بسبب القتل (بالسيف) فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير في يفهم (الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك اتصالاً من التهلك وهو القتل يقال سيف نهلك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يعمل في تاج المصادرات انتهاك حرمة كسى شكست (الضرب) خبران (بما لا يطيقه اللبن) وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقص

البنية ظاهراً وباطناً فإنه حيثئذ يقع الجنائية قصد على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون أكل وكوجوب الكفارة القتل عند الشافعي رحمه الله تعالى في القتل المعدومين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعي الكفارة في القتل المعمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقية مؤمنة وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية (لأنه لا أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه إذا وجبت الكفارة في المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل لكننا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

جعلوا لما ارتكب فلذا تؤدي بالصوم وفيها معنى العقوبة فاتها جزء من جزاءه عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دأثراً بين الخطأ والإباحة كقتل الخطأ والمعقود فان العيين مشروعه والكذب حرام فاما العمود والغوس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي أن لا تجب في القتل بالمثل لأنه حرام محض هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سببها دأثر بين الخطأ والإباحة فان القتل بالمثل حرام محض فيجب أن لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) أى في القتل بالمثل شبهة الخطأ فانه ليس بألة القتل (وهي) أى الكفارة (بما يتحاط في) (١٣٥) إنباته فتجب بشبهة السبب

والسبب القتل الخطأ (فان) قيل ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأثراً عمداً فان شبهة قائمة هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأثراً فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأثراً كافر حرب فقتله عملاً بإباحة قتل الكافر كما إذا قتل مسلماً ظنه صيداً أو حربياً وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة في شبهة الخطأ (قلنا شبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل المحل من وجه لقوله تعالى إن النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خاص والكفارة جزء الفعل وفي المثل شبهة في الفعل فأوجب الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزء الفعل أيضاً من وجه) يعنى شبهة الخطأ في قتل المستأثراً إنما في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأثراً من حيث الفعل عمدهم فاعتبرت شبهة

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجراح أو غيره بل الضرب بالمثل أبلغ في ذلك لأنه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون موجب هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الإنسانية ظاهراً أى بالجرح وتخريب الجملة واطناً أى بازهاق الروح وإفساد الطباع الأربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهراً واطناً تقع الجنائية قصداً على النفس الحيوانية التي هي البحار اللطيف الذي يتكون من ألفة أجزاء الأعذية ويكون سبباً للحس والحركة وقواماً للحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز هذا من النفس الإنسانية التي لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجنائية أكمل من الجنائية بدون قصد كقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السراية أو باطناً فقط كالقتل بالمثل وإذا كانت الجنائية أكمل يترتب عليها الجزاء الأكل ويختص بها ليقع كالجزاء في مقابلة كالأل الجنائية (قوله) فيجب أن يكون سببها أى سبب الكفارة دأثر بين الخطأ والإباحة لتضاف العقوبة إلى الخطأ والعبادة إلى الإباحة فيقع الأثر على وقت المؤثر في القتل الخطأ معنى الإباحة من جهة الرى إلى صيد الكافر ومعنى الخطأ من جهة ترك التشبث وإصابة الإنسان المعصوم وفي العيين المعقود معنى الإباحة من جهة أنها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطأ من جهة الحث والكذب والدأثر بين الخطأ والإباحة يكون صغيرة فتتموها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمود والغوس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تتموها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الحسن والجمعة إلى الجمعة ومضان إلى رمضان كفارات لما بينهن إذا اجتنب الكبائر فان المراد لما بينهن هو الصغائر بقرينة إذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والإجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالإفطار والجنائية على الصوم وفيه شبهة الإباحة من حيث أنه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الأول أن القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثل ليس ألة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب وجه الإباحة والشبهة تكفى لإنبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأثراً بالسيف حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فهما المكان شبهة وحاصل الجواب أن شبهة إنما تؤثر في إنبات الشيء أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وبل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لأن الشبهة في الآلة الموضوعت لتتم القدرة النافذة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأثراً

فيما هو جزء المحل والقصاص جزء المحل من وجه فاعتبرت شبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأثراً ولم تعتبر هذه شبهة فيما هو جزء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأثراً أما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي أن يعلم أن شبهة إنما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا أن القصاص من وجه جزء المحل ومن وجه آخر جزء الفعل أما الأول فلقوله تعالى إن النفس بالنفس وكونه حقاً ولياً للمقتول يدل على هذا وأما الثاني فلا ندرع ليكون زاجراً عن هدم بنية

فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لأنه حرى متمكن من الرجوع إلى دار الحرب فكأنه في الكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواج أجزمة الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لاني الحلق كما في قتل المستأن (قوله) والثابت بدلالة النص (اعلم أن الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سبق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجع فان قيل لا معارضة لأن المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء. لو سلم فكثر أعمار الأمستون ربها أيام الصبا وربها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أوجب بأن الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والإشارة في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لا يستأده إلى المعنى المفهوم من النظم لغو هذا سميت بدلالة النص فقديم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلأمانة لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالإشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صح بذلك الإمام السرخسي (قوله) إلا عند التعارض فإن الثابت بالعبارة أو الإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فينبغي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ في معارضته قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا جزأوه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فوجعت على دالة النص فان قيل المراد أجزاء الأخيرة إلا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص جزءا من المحل من وجهه والجزاء المضاف إلى الفاعل هو جزءا فله من كل وجه ولو سلم فلقصاص يجب بمباراة النص الوارد فيه (قوله) وهو) أى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دالة النص بالغة الموضوع لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل إشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة وإلى أن دالة النص مغايرة لقياس الشرعي وقيد بتبدل على ذلك وجود الأول أن الأصل في القياس الشرعي أن لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهما قد يكون كالو قال لعبد لا تنطز يد اذرة فإنه بدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع أن الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والافراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فثله متنع في القياس بالإجماع الثاني أن دالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد يفهم من لا تنقل له أف لا تنصرف به ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث أن الثابت بالقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلته جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله) فثبت) تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا بالغة فان حكمها حينئذ يستند إلى النظم وتنقي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود القصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للإجماع على أنها ثبتت بتجبر الواحد مثال ذلك اثبات الجرم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بأنه إنما رجم بالزنا في حالة الإحصان (قوله) ولا يثبت ذ) أى ما يندرى بالشبهات بالقياس الذي معنا مدرك بالرأى دون اللغز فيهما من شبهة الدارعة للحدود بخلاف ما إذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله) واعلم أن في بعض المسائل) يعنى أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالواطئة والقصاص بالقتل بالمثل لأن المعنى الموجب ليس بما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزواج كالحود والكفارات إنما هي أجزمة الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزءا الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس مدرك رأيا بالغة بخلاف الدلالة فثبت بها ما يندرى بالشبهات ولا يثبت ذ بالقياس) أى ما يندرى بالشبهات كالحود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك

بالأمل فيها (وأما المقتضى فنحو أعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكفى بالإعتاق (فيثبت أى البيع) بقدر الضرورة ولا يكون كالمفروض حتى لا يثبت شروطه) أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تبرع لما رآه لا يثبت شروطه (لو قال أعتق عبدك عنى بغير شيء) أنه يصح عن الأمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله أى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطى لا القبض) أى في الهبة (ولا عموم للمقتضى) أى إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادها (لأنه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها ولما لم يعلم لم يقبل التخصيص في قوله والله لا آكل لأن طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص إلا في اللفظ

القياس إلا أن القياس لم يكن مثبتا للحدود القصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونائبته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هتاهو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب بما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالزوم هتاهو أهم من الشرعى والعقلى البين وغير البين وقرب من ذلك ما قيل أن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف ومثل وسائل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكره مع كونه عائدا إلى الزيادة والشرط يتقدم على الشروط لإحالة لفهمه من أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام الرضى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكفى في الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالنعم وإنما يحتاج إليه إذا كان المفروض هو هذا المقدور وكان إنما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغرى من أن الأمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقه فكانه قال بعت منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه فانه عنى أو وكلا لصله للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعت عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عنى مبيعا عنى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع أن كانه وشراؤه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر أهمية الاعتاق حتى لو كان صبيعا فلا قد أن له الولى في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال فلا توجد به توجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيد بالقبض في الهبة لأن القبض في البيع الفاسد وإن كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما إذا قال أعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لأن القبض ليس بشرط أصلى في البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل بدو هو الفاسد لمحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هي إلا به ولأن الفاسد لضغفه احتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على إلفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحه إذا كان تحته أفراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة تنفع بآيات فرد فلا تدل على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصل بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لفظا على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم يوجد دلائل معين لأحدها كان بمنزلة المجهول ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فإن كان من ضيق العموم فقام ولا فاعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا يتفك عنه وبينوا الخلاف فيما إذا قال والله لا آكل أو إن أكلت فبى حر فغندا الشافعى رحمه الله تعالى يجوز تية طعام دون طعام تخصيص العام أعنى النسكرة

فان قيل يقدر ألا وهو مصدر ثابت لغة (١٣٨) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمينية فالثابت لغة على

القائمة في سياق التي أو الشرط لأن المعنى لا كل طعاما وعند أي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس
بعام فلا يقبل التخصص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه
الله تعالى أو كدلالة لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقضي
وكون المثال المذكور من قبيل المقضي ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه
شرعا فوجه أن الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقضي فتكون صحة الحلف على ألا كل
شرعا موقوفة على اعتبار المأكل (قوله فان قيل) تقرير السؤال لسننا أنه لا يصح نية طعام دون طعام بناء
على أن المقضي لا عموم له لكن لا يجوز أن ينوى ألا كل دون ألا كل أي أن يكون العموم في الأكلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه منكرة في سياق التي بمنزلة
ما إذا صرح بنحو ألا كل ألا فانه يصدق في نية ألا كل دون ألا كل وتقرير الجواب أن المصدر الثابت لغة أي
في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الأفراد
إذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاملا فلا يقبل التخصص
بغلاف المصدر في نحو ألا كل ألا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لأن المصدر هنا كيدوا تأكيد تقوية
مدلول الأول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل إلا على الماهية ولهذا صرحوا بأنه لا يأتي ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع والبر أو أيضا ذكر في الجامع أنه لو قال إن خرجت فعبدي حرو نوى السفر خاصة صدق
ديانة وجه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو منكرة في موضع التي فيعم فيقبل التخصص (قوله فالدلالة)
أي دلالة ألا كل على أنه لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل بطريق الاقتضاء لأنه ثبت ضرورة تصحيح
نفي ماهية الأكل إذ لو وجد فرد من الأفراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنفية أيضا
ليس باعتبار دلالة اللفظ على جمع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فردهم يقتضي نفي جميع
الأفراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية
بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي ساقية العموم فلم يقتضي عموم وتقرير الجواب أن لا نسلم أنه تخصيص
بل إرادة لاحد فهو المشترك أو أحد نوعي الجنس بقرينة كونه السكالم المفهوم من الإطلاق وذلك
لأن المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المسكن على سبيل الاستقرار والديمام فهي فعل يقوم بهما
بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة السكالم وفي الدار إنما يكون الاتصال في
توابع السكنى من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة
عرفاني المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند هدم النية ولا يجوز
نية بيت دون بيت أو دار دون دار لأنه يؤدي إلى عموم المقضي (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الأصل
قوله وما يتصل بذلك إلى قوله فيجرب في العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر
الإسلام رحمه الله تعالى فأخبره تتبع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقضي وخصوصه بمنجعة (قوله) ولذلك
قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه نية الثلاث
في البض منها مثل طلق نفسك دون البض مثل أنت طالق أو طلقك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق
طلاقا أو طلقك طلاقا صحت فيه الثلاثة اتفاقا وذلك لأن الطلاق في أنت طالق وطلقك ثابت بطريق
الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحت من الأفراد وهو الثلاث وفي طلق نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمنطوق
فيصح حمله على الأقل وعلى السك كاستار أسماء الاجناس وتحقيق ذلك في أنت طالق يدل بحسب اللغة
على أن صاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الإنشاء وإنما ذلك أي الطلاق الثابت
بطريق الإنشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة أن انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق

قسمين حقيق منطوق
كالمصدر ويجازى محذوف
نحو واسئل القرية فيصير
كقوله لا أكل ألا كل
التخصص في لا أكل
أ كلا صحيحة بالاتفاق قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الأفراد
بخلاف قوله لا أكل ألا
فان أكل منكرة في موضع
التي وهي عامة فيجوز
تخصيصها بالنية فان قيل
إذا لم يكن لا أكل عاما ينبغي
أن لا يبحث بكل أكل قلنا
إنما يبحث لأنه مندرج
تحت ماهية الأكل فان قوله
لا أكل معناه لا يوجد منه
ماهية الأكل وعدم وجود
ماهية الأكل موقوف على
أن لا يوجد منه فرد من
أفراد الأكل أصلا للدلالة
على هذا المعنى بطريق
الاقتضاء لأن اللفظ يدل على
جميع الأفراد (أي بطريق
المنطوق) فان قيل
ان قال لا أسكن فلانا
ونوى في بيت واحد تصح
نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا إنما تصح نيته لأن
المسالكنة نوعان قاصرة
وهي أن يكونا في دار واحدة
وكاملة وهي هذه (أي
المسالكنة السكاملة هي
التي يسكنان في بيت واحد
فنية البيت الواحد لا تكون

من باب عموم المقضي بل من باب نية أحد احتمل اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المن بالقديم والتأخير هكذا (ففي الكامل ولذلك قال الثاني) أنت طلق وطلقك ونوى الثلاث ان نية

نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبت مصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفوض كسائر أسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البيئوة في أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث قننا نعم لكن البيئوة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه إلا بالبعد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقضى نحو واسئل القرية) أى أهلها (فانباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الأهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالمفوض فيجوز فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أى لما ذكر أن المقضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث في أنت طالق وطلقك فان دلالة أنت طالق وطلقك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لأنه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من التشكلم بهذا للفظ وإنما ذلك أمر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق

الزوج اباهما فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا إنما يصح في أنت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطلق من قبل الزوج لغة أجيب بان دلالة بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي إلا أن الشرع أثبت لصحيح هذا الكلام مصدرا أى طلاقا من قبل التشكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالفة بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لاقتضاء فيكون بمنزلة المفوض فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن عاماعلى ما عرفت في نحو لا كل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلاق طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الالفاظ فان قلت فن أين صح نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه المجموع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا يجوز نية الثلاث في المقضى بهذا الاعتبار لاعتبار العموم قلت لأنه مجاز وانجاز صفة اللفظ والمقضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي بقاءه على عدم عموم المقضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق الإنجاز من حيث أن الثلاث واحدا اعتباري ولا يصح نية الإنجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى أنه فرع عدم عموم المقضى بأنه لا يجيب اثبات جميع ما تحته من الأفراد ولهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقر بها أن يصح العقود الفسوخ مثل بيعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاء موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقك طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك على بالف لا يثبت هذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقه لانا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الأمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهما لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الاتباع بل الأمر بالعكس لأنه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج إلا بعد الاتباع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الأول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لا بقاء هذه الأمور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها يصح بتوقف صحة مدلولاتها للتوى على ثبوت هذه الأمور من جهة التشكلم فيعتبر الشرع اتباعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث أن هذه الأمور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للطلقة والمنكحة احدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة عارضية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء إلا هذا وأيضلا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئة من يحكم عليها بأحد هما أيضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ما ضيفا فلم يقبل التعليق أصلا لأنه لو توقيف أمر على أمر وأيضلا يقطع كل أحدهما إذا قال للطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما إذا

الذي يثبت من التشكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لأن المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم والمحتاج إليه هو النية ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبت أنه يكون متأخراً فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جواباً بأن أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ لأنشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالسمية ووضعه لأنشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوصاف اللغوية حتى اختار للأنشاء ألفاظاً تدل على ثبوت ما نيه في الحال كالألفاظ الماضية والألفاظ المخصوصة بالحال فإذا قال أنت طالق وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة وصورة في الحال فثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاء فذاً معنى وضع الشرع للأنشاء وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاء ليصح فيه نية الثلاث لأنه عموم للمقتضى ولأن نية (١٤٠) الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلاث واحد اعتباراً ولا تصح

نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما أن قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لأنه غير متعد في ذاته وإنما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعد لا زمة أي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضاً لأنه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذکور في الهاديات والجواب الأول شامل لأن طالق وطلقتك والثاني مخصوص بأن طالق وإذا قال أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه يصح فيها نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو

قصد أنشاء طلاق ثانٍ وبين ما إذا أراد الإخبار عن الطلاق السابق وبالجمله كون هذه الصيغة من قبيل الإنشاء ظاهر ولهذا تخشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخباراً لكنه غير مقيد لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبراً أو لا فهو ثابت بالعبارة قطعاً الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لنفسه صفة للمرأة وهو ليس بمتعد في ذاته بل يتعدد بمدلوله أي التطليق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه فلا يصح فيها يثبت تعدده عليه قال وهذا الوجه مذکور في الهاديات وهو غير شامل لمثل طلفتك وهذا ليس اعتراضاً على الهاديات بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهاديات إنما ذكر هذا الكلام جواباً عن قول الشافعي رحمه الله تعالى أن ذكر الطالق ذكرٌ للطلاق لغة كذكر العالم ذكرٌ للعلم فقال ذكر الطالق ذكر طلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارة تولى لا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولاً من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو أن التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع إنشاء لإيقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخراً عنه ثابتاً بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامتنع كونه إنشاء والقول بأنه أخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصح حاله فيصير بعينه الجواب الأول وقد عرفت ما فهمه قال الوجه المذكور في الهاديات منقوض بمثل أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فإنه صفة المرأة وقد صححت نية الثلاث انقافاً وأجلب بأنه لما تولى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بأنت ذات وقع عليك التطليق ليس بأبعد من ذلك فثبت نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث متوقفة على كون الطلاق مراداً به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لم الدور لا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علناً بأنه أراد بالطلاق التطليق لأنفس إرادته لا يقال الجواب الثاني ليس أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يمدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلاً بل أنه لا يمدد ولا يصح ذلك فيه إلا بتبعية التطليق وحيث لا يرد النقص لا نقول التطليق لا يقبل التعدد لهذا ثابت في أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيًا على صحة التطليق لم يصح هنا وهو النقص وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لأن المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي إذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق طلاقاً لا شك أن طلاقاً

هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول إذا تولى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل بخوف تقديره أنت طالق لأن طلفتك تطليقات وقوله ثلاثاً أنت الطلاق إذا تولى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وأما على الجواب الأول فلا يخفى هذا الإشكال إذ لم يقل أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وإن كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الأجناس إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد الحقيقي أو اعتباراً على ما يأتي في فيه أن الأمر لا يدل على العموم والسكران أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري

وقوله

أن المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البيئتين هذا إشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره إنكم قلتم أن المصدر الذي يثبت من التكميل إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البيئتين من التكميل بقوله أنت بائن أمر شرعي أيضاً فيثبت أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله فقلنا نعم لكن البيئتين جواب عن هذا الإشكال ووجه إننا سلمنا أن البيئتين ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيئتين من حيث هي البيئتين مشتركتين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث وهي جنس بالنسبة إليهما ونية أحد المحتملين صحيحة في المقضي وكذلك نية أحد النوعين لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن (١٤١) لا يصح فيه نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقضي ولادالته

وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كاللفظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله فقلنا نعم) يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقضي بل من قبيل إرادة أحدهما في المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب المقضي وهو جاز وذلك أن البيئتين قد تخلطن على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل الحلية بأن لا تنبئ المرأة حلاً للتكاح في حقه فان كان لفظ البيئتين موضوعاً لكل من المعنيين وضاع على حدة كان مشتركاً بينهما لفظاً لا لاهلاً كان جنسهما مهما (قوله لكن لا يصح فيه) أي في المقضي نية عدد معين فيه أي كأن في المقضي وهذا تنكير ربما سبق وزيادة توضيح المقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقضي لاعلى وجه العموم ولا على أنه مجاز (قوله لأنه لا يصح فيه) أي في النوعين الأقل المتيقن بشكل بما قالوا أنه لا يثبت في النوعين الأدنى أي الخفيفة لأنه المتيقن (قوله لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلاً) وإنما توهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة الملك لكونه معلقاً بشرط انقضاء العدة أو جعله بائناً ولا زال الحل الحلية لتوقفها على انضمام الطرفين إليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعاً له (قوله وما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقضي ظاهر حتى أن كثيراً من الأصوليين جعلوه من المقضي وفسروا المقضي بجعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق شرعاً أو عقلاً أو لغوياً وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم بغير إثباته المنطوق والمقضي مفهوم لا يغير إثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لأنه إن أريد توجه الفرق بين المقضي والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانه جرت أي فضره فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسون يوسف أي الصديق أي أسلوه فانه وقال أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقضي وليس باللازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقضي (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عن أي غير المذكور موافقاً للمنطوق أي المذكور في الحكم إثباتاً ونفيًا إلى مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً له فيه وشرطوا للمفهوم المخالفة الشرائط التي أوردوها المصنف منها وقال في آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعمل أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بآراء تصور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سلكه إن شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

بالمقضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الأحكام وإن توهم متوهم أن المحذوف بصير قسماً عامساً بعد العبارة والإشارة والدلالة لا تقتضاء فيطل الحصر في الأربعة المذكورة فذاهم باطل لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ أعم حقيقة أو تقدير أو كل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لفظاً فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة فالدلالة المنقسمة على الأربع دلالة اللفظ على المعنى أمادلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل أعلم أن بعض الناس يقولون مفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه) أي وشرطه مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

أولوية أى أولوية المسكوت عنه المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته إياه) أى مساوات المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه ومساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياس عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (يخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلم يوجد هذا الوصف لإيقال بانتفاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم وإخراج الكلام مخرج العادة فإن العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما إذا سئل عن وجوب الزكاة لا لابل السائمة مثلاً فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة أن فى الأبل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم) (١٤٢) المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يسمع هذا الحكم الخصوص)

أولوية ولا مساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتاً بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل التفسير والنشر أى بدلالة النص فى صورة الأولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الأولوية والمساواة أيضاً إذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الأولوية كشبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ما عدا وغير ما عدا (قوله) ولا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الأمر أن فى كل من القولين لأن الأول يدل على أن غير محمد ليس رسول الله وهو كذب وكفر والثانى يدل على أن غير زيد ليس موجوداً وهو أيضاً كذب وكفر وجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالأول والكذب بالثانى فإن قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقضى للتخصيص بالذکر هو قصد الأخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد لا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم القلب أصلاً لأن هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله) ولا جماع العلماء يعنى أن القول بمفهوم القلب يؤدى إلى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم المتخصص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لأن الفرع أن تتناول اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وإن لم يتناول له فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق فى إيجاب الحكم مع أنه موضع للإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى وبأن ما يكون مؤثراً فى إثبات شيء لا يكون مؤثراً فى إثبات ضده ودكلاً ما به أنه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على إثبات شيء فى محل وإثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين التراجع بل يتناول نفيًا لا إثباتاً (قوله وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث فى

كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجود الزكاة فى الأبل السائمة فقال بناء على هذا أن فى الأبل السائمة زكاة لا يدل أيضاً على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه أى عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لأن الأنصار فهم من قوله عليه السلام الماء من الماء) أى النسل من المني (عدم وجوب النسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الأنزال وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وزيد موجود

ونحوهما) أى أن يدل على نفي الحكم عما عداه لا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله إذ لا يلزم حينئذ أن لا يكون غير غسل محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لأنه لا يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجوداً (ولا جماع العلماء على جواز التعليل) حكم الأصل فى صورة الفرع فعمل أنه لا دلالة للحكم فى الأصل على الحكم المخالف فاعداه (وإنما هو ذلك) أى عدم وجوب النسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير أن الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قلنا أن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد النسل فى صورة وجود المني فلا يجاب عن هذا بأن النسل لا يجب بدون الماء إلا أن التفاء الحثانين دليل الأنزال والأزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الأنزال وهو التفاء الحثانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

(ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى) أو نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع إلى تخصيص الشيء وقوله عما عدا أي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتيانكم المؤمنات خصن الخيل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حمل تكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (العرف فان في قوله الإنسان الطويل لا يغير في تقدير الفهم منه إلى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستباح ليس لأجل نسبة عدم الطير إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل وغير الطويل لا يغير لا يستقبحه العقلاء فعمل ان الاستباح لأجل أنه يفهم منه ان غير الطويل يغير (ولتكثير الفائدة ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً (١٤٣) من غير مرجح) لأنه لو لم يدل على

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء بما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فينتقد بالوصف ليقصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بأحدى صفتي الذات واستدل على دلالة نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوده الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفاً ولهذا يستقيم مثل الإنسان الطويل لا يغير وأجاب بأن الاستباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مرادهم ان كثيراً من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية الغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلا يلزمهم عارفون أنه لعل ما يفهمه الثاني ان الحمل على اثبات بالمذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة بما يرجع المصير إليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل فيثبت توقف دلالة على النفي عن الغير على تكثر الفائدة إذ به ثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلاً وهو أن يعلم أنه لو دل كثر الفا تدور لا تكثر الفائدة عيناً وهو محصور لها في الواقع المتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً لا عقلاً أي محصور لها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه بظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الاخرى واللازم ظل لأنه لا يستقيم تخصيص كلام أحاد البلاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله وسوله أجدر وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواء تعين أن يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا في مفهوم اللقب لأن المرجع هناك ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لا دخل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لأننا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنافاً الملل ولا تنافاً العلة (قوله وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً لثبوت المذهب إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء المطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب وما ذكره الخصم من الأدلة لأن الحكم متفام بقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلاً على

نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالتخرج عن العادة الخ (ولأن مثل هذا الكلام يدل على علية الوصف نحو في الابل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شراطته ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج عن عريضة العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يحمل هذا الحكم الخصوص لجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الأربعة ونفي في الحكم عما عداه فإذا لم توجد هذه الأربعة علم

ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل المريض العميق متحيز) فان ثبتا من هذه الأشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لأنه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعالى بالجسم وإشارة إلى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالحد والذم) فانه قد يوصف الشيء بالحد أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالحد عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الأمور أشياء أخرى غير ما ذكرنا (أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التأكيد

(نحو) وما من دابة في الأرض فلم يوجد الجزم بأن كل الموجبات متفية إلا في الحكم عما عدها (قوله تعالى وما من دابة في الأرض وصف الدابة بكونها في الأرض ولا يراد في الحكم بدون ذلك الوصف لأن الدابة لا تكون إلا في الأرض مع أنهم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح أنه تعالى إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم المراد ليس دابة مخصوصة بل كل ما يدب في الأرض فعلم أن موجبات التخصيص وقواته أشياء (١٤٤) كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص متفية إلا في

مذهبه لما نبينه إن شاء الله تعالى فإن قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة في نفي الحكم عما عدها قلت لأن ظهور الأولوية أو المساواة وإن شرط عدمه في المفهوم إلا أنه ليس موجبات التخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو) وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشف أن معنى زيادة في الأرض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أنه أمثال الحكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الأرض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنس وإلى تقريرهما يعني أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنس في الوحدة فإذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به إنما هو إلى الجنس لا للفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بحد لا ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لأن النكرة المنفية لا سماع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص أصلا بإجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عدها مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دا بما فيلزم انتفاء الشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلا نفي فائدة الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز أن يكون لسكعة واحدة منهما فوائده كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عدها وهما نظر أما أولا فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عدها سهو ظاهر لما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج عن جرح الأغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقرير رجحانها وخوف أو غير ذلك بما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد عرحوها بأنه إنما يجعل على نفي الحكم عما عدها إذ لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلأن الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الآخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله) وقوله لكان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء القوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجع آخر غيرها (قوله) ولأن أقصى درجاته فيه نظر لأن الثالين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذ لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء. وحينئذ

الحكم عما عدها وما ذكرنا من استتباب العقلاء فلا نهم لم يجدوا في مثل هذا المثال الوصف الإنسان بالطول فائدة أصيلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم السكلي على أنه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تميز عن دركها أفهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجع في حيز المنع لأن المرجع لا ينحصر فيما ذكر (ولأن) أقصى درجاته أى الوصف (أن يكون علة وهى لا تدل على ما ذكر لأن الحكم ثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولأن مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أى عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لاحكام شرعية (لأنه علة لعدم) أى لبناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن

ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا يحصل كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فإنه لا يلزم منه أن لا يلزم إذا لم تكن علوقه كان فيها زكاة عندنا لأن الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناء على عدم الأصل وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كافي قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين وقدر في فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكنتانية عندنا خلافا له

مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) فالعادة أن لا يشك المؤمن إلا المؤمنة ثم أورد مسثلين يتوهم فيهما أنا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمثلة ثلث في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر متى فانه نفي الأخيرين لأن هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفيًا للآخرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج إلى البيان أى إلى الدعوة لو كان الولد منه فلبا سكت عن الدعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وأيضاً لما اتى نسب الأخيرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لانه نفي نسبهما وإنما قال في بطون مختلفة حتى ولو لدت في بطن واحدة فادعوا دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لأحاجة إلى البيان فانها صارت بالأول أم ولد فثبت نسبها الأخيرين بلا دعوة لانه إنما يكون كذلك أن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الأخيرين) أمهاتنا فلان دعوة الأكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الأمة فيحتاج ثبوت نسبهما إلى الدعوة (ولا يلزم إذا قال الشهود لا نعلم له وارثاً في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهم فهذا) أى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثاً (١٤٥) في غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى

يحصل الظن وهو كاف إذا قائل بأن المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف ثبت اما بالتواتر وهو متفق اتفاقاً أو بالأحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الأصول (قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة أن لا يشك المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الانصاف ككون الراتب في حوزة كولو كانت الفتيات أى الامام مؤناً في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بأن تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعداً (قوله أمهاتنا فلا) يعنى أن الفرائض إنما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الأخيرين قبل ظهور الفرائض فيها فيكونان ولدى الأمة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفوة وارثاً وأن يكون طرفاً لغوا متعلقاً بالعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تعقيد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملأ (قوله عملاً بشرطية) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثر فيه فبالضرورة ينتفى بانتهائه وهذا دليل يفرد به الشرط ولا يجمع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارهما وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أى بناء على عدم علة الحكم لانه على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف) يعنى لو قال إن كانت الإبل مملوكة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافاً له وأيضاً الحكم المعلوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بقاياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز (قوله له لأن الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله اننا لنسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل معلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق

(١٩ - توضيح ١) وهو ههنا) أى ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين على أحوال تلك الأرض فأرادوا بنفي عليهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها فخصوا عدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة) ومنه التعليق بالشرط يوجب عدمه عند الشافعى رحمه الله عملاً بشرطية فان الشرط ما ينتفى بانتهائه وعندنا عدم لا يثبت به) أى بالتعلق (بل يبق الحكم على عدم الأصل) حتى لا يكون هذا لعدم حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا أيضاً (لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) أى ينتفى الشرط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفى صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء الشرط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دال على عدم صحة الصلاة أو ما للشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفاءه على انتفاء الشرط فان الشرط يمكن أن يوجد بدون الشرط لمجرد أن دخلت الدار فانت طالق فنحن انتفاء

الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر (قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) يوجب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قاله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فلمكنت أما نكحتم فنيا نكح المؤمنات على جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة فإن كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة بثبوت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء على) أي (١٤٦) هذا الخلاف مبنى (على أن الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر الشروط بدون الشرط

ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في عرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلًا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النجاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا وأخارجا سواء كان علة للجزء أو مثل إن كانت الشمس طالعة فالتأثير موجود أو معلول مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فانت طالق وحل النزاع هو الشرط التحوي وظاهره أن لا يلزم أن يكون موقوفا عليه إلا أنه قد يجاب بأنه إن اتخذ السبب فالحكم ينتج بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي ومن لم يملك زيادة في المال بقدر ما على نكاح الحرة فليكن ملكه من الإماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لاحكام شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في التراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذ لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فخصيام ثلاثا أي من لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فإن لم تجدوا ماء فخصيام أصعبا طيبا فإن لم يتم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فيثبت على عدم الأصل فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا في ثبوت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي في ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن إثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط يقيدله بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشأ فأنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قال الشافعي رحمه الله تعالى إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وأعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكنا عن

فانه يوجب الحكم على جميع التقادير بالتعليق قيده (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي (للتعليق) (تأثير في عدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر الشرط مع الشرط فإن الشرط والجزء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق أي الشرط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل بمجموع الشرط والجزء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعل) (هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبر الشرط بدون الشرط ونحن اعتبرنا الشرط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو إن

دخلت الدار فأنت طالق أنتقد سببا عنده لكن التعليق آخر الحكم إلى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من المنقح إن الشرط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لافي منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعاق بالملك) هذا نفي عن أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالانفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فإذا عاق الطلاق أو العاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجود تعجيل النذر المعلق) فإن التعجيل بعد وجود السبب

قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحلول إذا وجد السبب وهو (١٤٧) النصاب فالنذر المعلق انقضى سبباً عنده

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عندما أصليا مبنيًا على عدم الثبوت لاحكاماً شرعياً مستفاداً من النظم ولم يكن الشرط تخصيصاً لإدلاله على عموم التقادير حتى يقصر على البعض (قوله وكفارة البين) أي وجوب تعجيل كفارة البين إذا كانت مالية بأن يقت رقةً وبطعم عشرة مساكين أو يكسوم قبل أن يمضت بناء على هذا الأصل وهو أن السبب يتعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فإن قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء. بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق أن دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سبباً والدخول شرطاً أشار إلى أنه جارٍ في السبب والشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فإن الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والخش شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعاً ويحتمل أن يقال (إن معنى من حلف فليسكر أن حدث فيصير ما نحن فيه) (قوله بناء على هذا الأصل) متعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فإن البين سبب (قوله وفي البدن لما ثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعاً والوجوب في البدن إما عين وجوب الأداء أو هاملاً لزمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلاً قبل الوجوب فلا يصح كالانصاح للصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحلول وإعلان المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء كإتيان صلاة التائب والناسي فأنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة الأداء بل يظهر الأثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لأن الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو خرجت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة المقل على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان وذهب الإمام السرخسي وغير الإسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما إلى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها أن تكون محلاً للفعل شرعاً كان حرمة الفعل خروجها من الاعتبار شرعاً فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز أو يضام معنى الحرمة المنع ففى حرمة الفعل أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفاً فيها فلعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما إذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أكد وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان لثلايلهم نسبة خلق الفصح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم فبيح والأقرب ما ذكر في الأسرار أن الحل أو الحرمة إذا كان لعن في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن تحريمها لعن فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك لا لعن فيها (قوله وعندنا لا ينقضى) أي المعلق سبباً للحكم لا عند وجود الشرط ولم في بيان ذلك طريقاً أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سبباً الثاني أن التعليق مانع للعن من الوصول إلى الحل والأسباب الشرعية لا تنصير أسباً باقيل الوصول إلى الحل لأنها عبارة عما يكون طريقاً إلى الشيء ومقتضياً إليه فكيف لا يكون شرط البيعة للبيع لعدم تمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى الحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضاً ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غداً أو يجب بأن التعليق بين وهى لتحقيق الرقية إعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مقتضياً إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فإنها تثبت الحكم بالإيجاب في وقتها لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجود حقيقة من غير مانع إذا الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لا مصلح إلى الحل كان من الأصل) وهو أننا نعتبر الشرط مع الشرط فلا يكون موجباً للوقوع لما ذكرنا أن الجزء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينقضى سبباً

فيجوز التعجيل (وكفارة البين إذا كانت مالية) فإن الشافعي رحمه الله تعالى يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل الخش فإن البين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الخش (لأن المال لا يحتمل الفصل بين نفس الوجوب وجوب الأداء كإتيان الثمن بان يثبت المال والذمة مع أنه لا يجب أدائه بخلاف البدن) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب وجوب الأداء ثابت كإتيان الثمن فإن نفس الوجوب بالشراء وجوب الأداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر في المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فأداهما على وفي البدن لما ثبت لم يصح الأداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الأمر يأتي أن في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الأداء (وعندنا لا يتم سبباً لا عند وجود الشرط لأن السبب ما يكون طريقاً للحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما عدا

من الأصل) وهو أننا نعتبر الشرط مع الشرط فلا يكون موجباً للوقوع لما ذكرنا أن الجزء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينقضى سبباً

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا للحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعاق بالملك لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب إنما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان الميّن لم ينعقد سببا للكفارة لأنها انعدت للبر والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون الميّن سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقة بين المال والبدن غير صحيح إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء قصير كالبديّة (وتبين الفرق) أي على مذهبي (بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الأجل فظاهر) فانه داخل على الفتن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الحظر وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون

ينبغي أن ينفرد كما إذا قال الأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلل التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضة أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعاق بالملك) بشكل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوان بزوجه إلا بزيادة صدق فقال أن تزوجتها فبي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجوب الأول أن الميّن انعدت للبر وضعت للأفضاء وإليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون الميّن مفضيا إليها لامتناع إفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تفرده عند وجود المسبب والميّن لا يبق عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقص الميّن بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة من حيث أنه جناية وهنك لكنها لا توجد بدون الميّن فيكون شرطا ولقاتل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفضي الميّن إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام فانهما يمتنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمريق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة لا يجاب بالأصل للخلف بغيره في البقاء أو كون سبب الكفارة هو الإحرام أو الصوم نظرا بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) أي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالأصل لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة بتأديها الواجب بمنزلة منافع البدن قصير الحقوق المالية كالبديّة في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وإن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وإنما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشتق بخلافه في النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الأمران الوجوب بفضله عن وجوب الأداء في البدنية وإنما قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو المقصود في حقوق العباد إذ به ينفع الإنسان ويندفع الحسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعي رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانقضاء وإنما يؤخر الحكم فقط أشار إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانقضاء والملك عن الثبوت إذ لاجبة لتأثير الشيء فيما يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بأن ينعقد السبب وتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لأن دخوله على السبب دخول على الحكم تأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعاق فهما من الاسقاطات دون الإثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لتلازم تأخير الحكم عن سببه وإن يحمل الشيء على كماله وكال التعليق أن يدخل على السبب إذ لا ضرورة هنا في الاقتصاد على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الحظر أي الشرط لكونه من الإثباتات قصير بالشرط قارا وهو حرام محض ولقاتل أن يقول الاعتاق أيضا من الإثباتات دون الاسقاطات على ما سبق منه أنه اثبات القوة الحكيمة لأنه إزالة الفرق

السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعاق فيحتملان الحظر أي الشرط والبيع لا يحتمل لأنه يصير بالشرط (قوله قارا فشرط الخيار شرط مع المتاق فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط أسهل من

دخوله عليها فاما الطلاق والعاق فيحتملان الشرط والاصل أن يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي) أى في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالرجوع والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له ما خبر) ان احتمل الصدق والكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر غير صادق (أو إنشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات برضعن أولادهن (آكد) أى من الإنشاء (لأنه أدل على الوجود) اعلم ان اخبار الشارع يراد به الأمر مجازا وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار لأن المخبر به ان لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازا (وأما الإنشاء) فالعبر من أقسامه هنا الأمر والنهي فالأمر قول القائل استعلاء أقبل والنهي قوله استعلاء

(قوله الباب الثاني) أى الثالث من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بأفادته اللفظ للحكم الترتيبي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهي (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الخبر والإنشاء من اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الإنشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل الساء تحتل لأن الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعل هذا الإحاجة إلى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتاله لهما إمكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدما تعريف الخبرها دورا لا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فاهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث أنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث أنها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن الإنشاء وإن لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الالتهاب مجازا عن الأمر والنهي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجه لانه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم يتحقق ذلك لزوم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فانه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازا عن الأمر فن أن يتصور الكذب على تقدير عدم الإتيان بالفعل قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات برضعن الخبر الذي هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشف إلى الثاني وأن المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعماء منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الإنشاء) فهو ما طالع أو غير طالع ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ هما ثبتا أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي قال الإمام السرخسي أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام وإنما قال ههنا لأن المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحث (قوله فالأمر قول القائل استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعدم نفسه عاليا أقبل واحترز بقيد الاستعلاء عن النداء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدي للاعي أقبل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تثيرون والمراد بقوله أقبل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق أقبل من الفعل ثم لا نزاع في أن الأمر يطلق على نفس صيغة أقبل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كلف عن النهي ويرد عليه نحو أكف اللهم الآن براد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الإخبارين لكن الأول أنسب لانه جعل الأمر والنهي من أقسام الإنشاء والإنشاء قسامان اللفظ المفيد لكن يرد عليه أنه ان أريد

سلبنا أنه حقيقة فيه) أى
 فى الفعل (لكن الدلائل
 تدل على أن القول للايجاب
 لا للفعل) أى الدلائل التى
 تدل على أن الأمر القولى
 للايجاب لا للفعل فان تلك
 الدلائل غير قوله تعالى
 فليحذر الذين يخافون
 عن أمره براء بها الأمر
 القولى ولا يمكن حملها على
 الفعل وسياق وأما قوله
 تعالى فليحذر الذين يخافون
 عن أمره فالضمير فى أمره
 إن كان راجعا إلى الله تعالى
 لا يمكن حمله على الفعل وإن
 كان راجعا إلى الرسول
 فالقول مراد إجماعا فلا يحمل
 على الفعل لأن المشترك
 لا يرد به أكثر من معنى
 واحد على أننا لاحتياج إلى
 إقامة الدليل على أن الفعل
 غير مراد بل هو محتاج إلى
 إقامة الدليل على أن المراد
 الفعل ونحن فى ضد المنع
 فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة
 على أن الأمر للايجاب
 لا تدل على أن الفعل
 للايجاب (واللفظ كاف)
 أى الأمر القولى كاف
 (المقصود هو الإيجاب
 والترادف خلاف الأصل
 وإيجاب فعله عليه السلام
 استفيد من قوله عليه
 السلام صلوا على أنه أنكر
 على الأصحاب صوم الوصال
 وخلع الثعلب مع أنه فعل

الصحيح وفى هذا الكلام إشارة إلى ما سبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استعلاء وعلى
 اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والأول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى أن الأول هل
 يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الثان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو بمصدر فعل يفعل ثم
 أجاب عن احتياج الخصم بأن تسمية الفعل أمركا فى قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من
 الآيات من قبيل الجواز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به
 فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى إلى الفعل بالأمر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر
 كتسمية المشؤن أى المقصود بالثان الذى هو مصدر شأن أى قصدت وذكر الإمام فى المحصول أن الأظهر
 أن المراد من لفظ الأمر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به
 وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الأصل
 وهو كون الأمر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا وبما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة والشيوخ فى الاستعمال
 سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فبطل التفرع أولا والفرع
 ثانيا والدليل ثالثا أما الأول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للايجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى
 القول المخصوص للايجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل الذى يطلق للايجاب على ما سياتى
 بيانه واستدلال المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد إجماعا فلا يرد الفعل لأن المشترك لا عموم
 له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذى
 يستدل على كون الأمر للايجاب قولنا كالأفعال فكيف نثبت أن قولنا لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من
 الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن أمره فظاهر على
 ما ستعرفه وأما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا
 فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهما اللفظ موضوع
 للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للايجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يركب البديل كما فى
 تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك والاطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على
 الإيجاب خلاف الاصطلاح لأنه إنما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال أن الموضوع
 للمعاني إنما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن
 لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن
 يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها وكلاهما ضعيف
 لأن انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاء بالمقاصد حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب
 لأن القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي ﷺ فى
 أفعاله التى ليست بسهوا ولا طبع ولا محنة بل الدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه
 بل تعدده لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج اليه وهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيها فلم يهتم وأما الثالث
 وهو ابطال احتياجهم على الفرع فلان كون فعلهم واجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأتمونى
 أصلى وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل والامتناع احتيج إلى هذا الأمر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا
 الرسول وفى عبارة المصنف تسماع لأن القول بان كون الفعل من وجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى
 الخصم والأقرب أن يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول
 لا غير ثم عارضهم بمأروى أبوسعيد الخدرى بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى
 باصباحه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم أقفوا نعلهم فإقضى صلاته قال ما حملكم

وموجبه التوقف عندنا بن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر ١ الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة ٢ التذنب كقوله تعالى فكاتبوه (١٥٢) ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل ما بيلك ٤ الإرشادات كقوله تعالى وأشهدوا إذا

تبايعتم ٥ الإباحة نحو كذا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كذا ما ٨ الإكرام ٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا ١١ الإهانة نحو ذق ١٢ أنت العزيز الكريم ١٣ التسوية نحو اصبروا وأولاً ١٤ الغفلة ١٥ الغنى نحو ألا ١٦ التكوين نحو كن فيكون (فلنا والوجوب التوقف هنا واجب في النهي لاستعماله في معان) وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكرامة كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة والتزويه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تعد عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والإرشاد نحو لا تسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد (ولان النهي أمر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك اعمل ولا تفعل)

على القائمتين نعالكم قالوا إنك ألقيت نعليك فقال عليه السلام إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قدراً إذا جاء أحدهم المسجد فليظفر أن رأى في نعليه قدراً فليمسحه وليصل فها ما روى أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أياكم مثلي بطعمي ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما أنكر عليهم ونعم ما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أنهم لم يتبعوا في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلاً ولم يصرفنا لغتهم في البعض دليلاً (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الأمر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لسماءه أعني لصيغة أفعول وقد اختلفوا في ذلك فذهب بن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن موجب الأمر أي الأثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقاً وبعضها مجازاً اتفاقاً فعند الإطلاق يكون محتملاً لمعان كثيرة والاحتياط يوجب التوقيف إلى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع لانه عنده موضوع الإشتراك اللفظي للوجوب والتذنب والإباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف وتعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو التذنب فقط أو مشترك بينهما لفظاً (قوله التأديب) هو قريب من التذنب لإلأن التذنب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه لأن به يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرّب منه الإنذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلاً فانه لا يبلغ مع تخويف وقوله كذا الامتنان على العباد بقرينة قوله بمارزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة لا كرام بقرينة قوله بسلام آمين وقوله انجلي أي انكشف جعله التمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاها بالصبح من قبيل الحالات التي لا راجع في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزات الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد (قوله قلنا) إبطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضاً يستعمل لمعان مع أن موجبه ليس التوقف لعدم الضرورى بأن ليس موجب أفعول ولا تفعل واحداً ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان موجب النهي أيضاً التوقف لانه أمر بالإتياء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة القائلة أن الاحتياط يوجب التوقف بوجهين الأول انه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لا احتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الألفاظ لا يتحقق حملها على معانيها لا احتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني إلا أن بان إنما ينافي القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعى أن الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلاً بل ندعى انه ظاهر في الوجوب مثلاً ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لأوجه التوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهنا نظراً ما لا فائدة من الواقفين في الأمر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو الطلب الفعل جازماً وهو الوجوب أو راجحاً وهو التذنب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازماً وهو التحريم أو راجحاً وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل فمن أين يلزم التساوى وعدم الفرق بين أفعول ولا تفعل وأما نيا فالان الاحتياط في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فإين هذا من احتمال تبدل الأشخاص أو احتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تمتدروا والحق أنه سقطه من ناشئ من فقه الكتاب والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون والياس نحو لا تمتدروا (قوله وهذا الاحتياط)

لانه يصير موجبها التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بدية (وهذا الإحتياط يبطل الحقائق) اعتباره يمكن أن يراد بها حقائق الأشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيداً بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر

وهو عين مذهب السوفسطائية التافين حقائق الأشياء . ويمكن أن يراد حقائق الألفاظ إذ ما من لفظ إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فأن اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضاً لم ندع أنه محكم وعند العامة موجهه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدق والتنب عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه التنب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف إصابتهم بالفتنة والعذاب بخلاف الأمر إذ لا ذلك الخوف لفتح التحذير فيكون مأموراً به وأجلاً إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه وحال أو تعيين ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى قصصهن سبع سموات لأن عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل لأنه (١٥٣)

أو المقضى عليه والأول لا يليق لأن الله تعالى إذا فعل فعلاً فلا معنى لنفي الخيرة وإن أريد فعل المقضى عليه فالمراد إذا قضى بأمره فالأصل عدم تقدر الباء وأيضاً يكون المعنى إذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقاً لا بوجوب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أو نده وان أوجب ذلك فهو المدعى بفعل أن المراد بالأمراً ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لاتسجد إذا أمرتك) قائم على تركه بوجوب الوجوب (وإنما قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا يجاز عن سرعة الإيجاد) ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله

أي اعتباراه والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء أن موجب الأمر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإقناع والإشتراك بخلاف فلا يرتكب الاعتدال الدليل وهذا ينفي القول بأشياء كلفظا بين الوجوب والتنب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الإباحة وبين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول بأشياء كلفظا بين الوجوب والتنب لأن موجه واحد هو الطلب جازماً كان أو راجحاً وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب أو التنب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشبهة فإن موجه حينئذ بضاً واحد وهو الإذن في الفعل ثم اختلف القائلون بأن موجه واحد من هذه الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك أنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه التمتع بإباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى أنه التنب لأنه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبيه على جانب الترك أدناه التنب لاستواء الطرفين في الإباحة وكون المنع عن الترك أمراً ذاتاً على الرجحان وقال أكثر العلماء أنه الوجوب لأنه كمال الطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن النقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للإباحة والتنب جعل التقصان أصلاً والكمال عارضاً وهو قلب المعقول ولما كان هذا إثباتاً للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الإجماع أما النص فأبانت منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية وتقويم وحذرهم من إصابتهم بالفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به لأنه لا نه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حملته على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب والتنب مثلاً فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت قاصد إياه مقبل عليه فالمتن يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي ﷺ ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض أي يعرضون عن الأمر ولا يأبؤون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الأمر وإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب إذ لا معنى للتحذير

(٢٠ - توضيح ١) إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب غير الإسلام رحمه الله تعالى إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والأصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الأمر أما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الأول فلا نه جعل الأمر قرينة للإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر وترتب وجوده بالمأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراداً بهذا الأمر) أي إرادة الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلها الفعل) أي يكون الوجود مراداً في كل أمر من الله تعالى لأن كل أمر فاعله معناه كن فاعله الفعل فقله صل أي كن فاعله الصلاة وزك أي كن فاعله الزكاة ثبت أن كل أمر بالكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (لأن هذا) أي كون الوجود مراداً من كل أمر (بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود وبثبت الوجوب لأنه مفض إلى الوجود وغيره من النصوص) كقوله تعالى أفضيت أمري

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان المأمور به واجبا
 إذ لا يحذر في تركه غير الواجب لا يقال هذا إنما يتم على تقدير وجوب الخوف والخذر بقوله فليحذر الذين
 وهو أول المسئلة وعين النزاع على تقدير كون أمرهما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض
 الأوامر للوجوب لأننا نقول لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والأمر بالخذر من هذا القبيل
 بقرينة السياق وأنه لا معنى هنا للتدبير أو الإباحة بل الخذر عن إصابة المكروه وهو واجب وأمره مصدر مضاف
 من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق
 للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونه القرائن والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على
 مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد
 والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن من ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من
 أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي في أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم
 والمعنى ما صلح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويستهكروا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجملة اختيارهم
 تبعا لاختيارهما في جميع أوامره ما يدل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا
 أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد هنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء هنا بمعنى الحكم
 وتحقيقه أنه إتمام الشيء قولنا كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلا كما في قوله
 تعالى فقضاهن سميع سموات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الإنسان إلى الرسول يأتي عن هذا المعنى
 فتعين الأول وأما اطلاعه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه يوجبه فجاز وثانيهما
 أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى إذا قضى أمرا أي إذا
 أريد شيئا وذلك لأنه لو أريد فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتجج
 إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن
 يكون الحكم يندب فعل شيء أو إباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا
 لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن الأمر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولو لم تنبأ بالامتثال والاعتقاد فظهر
 أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا
 نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإيهام أو الحال على أي المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني
 زيد ركوبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى وما منعتك أن لا تسجد أي ما منعتك من السجود على زيادة لا أو
 مادعاك إلى ترك السجود مجازا لأن المانع من الشيء مداع إلى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
 وهو إنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب ليستحق تاركه الذم وإلا فلا أن يقول إنك ما ألزمتني
 السجود فلام اللوم والانكار والتوبيخ فإن قلت هذا لا يدل إلا على كون الأمر بالسجود للوجوب
 ولا نزاع لاحد في استعمال الأمر لذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة به قلت إطلاق قوله
 اسجدوا لأدم من غير قرينة مع قوله إذا أمرتك دون أن يقول إذا أمرتك أمرا بإيجاب والزام دليل على أن
 الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى إذ لا نزاع في أن المقيّد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازا ومنها
 قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز
 عن سرعة الإيجاد وسهولة الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للعائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد
 أعني أمر المطاع للطبع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى موازلة عمل واستعمال
 آلة وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة
 وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه

وقوله تعالى وإذا قيل لهم
 اركعوا لا يركعون وللرب
 فإن كل من يريد طلب الفعل
 جزم ما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزل القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه سادات فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدي بل خطاب التكليف أيضا أزل فلا بد أن يتعلق بالمعدي على معنى أن الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطبا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبين أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الأمر أعني كن أما على الثاني فظاهر لأن معنا نقول حدث فيحدث أي كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقبيه وأما على الأول فلا أنه جعل الأمر قرينة الإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود الأمور به عليها فلم يكن الوجود مقصودا بأمر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن وكما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن لأن معنى أقموا الصلاة كنوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس إلا أن المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى ملبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف إلا أنه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم إعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بأن يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما في أمر الإيجاد حيث تدبطل قاعدة التكليف إذ لا بد فيه أن يكون للامور به نوع اختيار وإن كان ضروريا تاعا لما يشئ الله تعالى وما تشارفون إلا أن يشاء الله والأصنام ملحقا بالإجمادات فلما ثبت كون الوجود مرادا في أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر إلى لزوم الوجود له لأن الوجوب مفض إلى الوجود نظر إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره غير الإسلام رحمه الله تعالى أن اعتبار جانب الأمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين فأنبتنا بالأمر أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا من الوجود وقلنا تراخي الوجوب إلى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة في طلب الوجود وأرادته مجازا في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الإيجاب إذ لا وجوب إلا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقدر حوا بأنه الوجوب قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وأرادته مع المنع عن التقيض وهو الإيجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وأرادته مجازا حقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادته وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر في اللغة لا إرادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الإرادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وأرادته تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزيا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزيا لم يصح ترتيبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما تنبى عنه الآية فالأول أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت أمري أي

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في (ابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق وقيل للإباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة) أي الندب والإباحة في الآيتين نبتا بالقرينة (١٥٦) فإن الإبتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي أن يثبتا على وجه تغليب المنفعة مضرة بأن

ترك موضوعه دل على أن تاركه المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم خالدا فيها أي ما كساها المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فإن قيل من أين يعلم أن الوعيد الذم على ترك المأمور به ولو سلم فإن من يعلم الوجوب مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق. وأمادلة الاجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلا تنافي أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلب بمثل صيغة أقفل فبذل على أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وبضام بول العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير تنكير وهذا القدر كاف في إثبات مدلولات الألفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب من وجوب الأمر بالشيء بعد حظه وتحريمه فاختاروا أنه يضاهي للوجوب بالدلالة المذكورة فانهما لا يفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولما قلنا أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لأنه التبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بدلها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه إذا انصرفت من الجمعة فسامو بشيء وإن لم تشتره وقيل للإباحة كالامر بالاصطياد بعد الإحلال وأجيب بأن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجزأ أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونه القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا للعباد ولو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي أن قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للإيجاب لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة الآية واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين والوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه للندب بمذهب إليه البعض ولا نزاع في إخل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال غير الاسلام رحمته الله تعالى إذا أريد به الامر بالإباحة والندب فقد ذم بعضهم بحقيقة وقال السرخسي والجصاص أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين أحدهما أن غير الاسلام رحمته الله تعالى بعدما ثبت كونه حقيقة الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختيار القول الأول وهو أن الامر حقيقة إذا أريد به الإباحة والندب وقال هذا أصح وثانها أنه استدلى على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لادلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن إطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الإباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكان يوم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول الحناجب وغيره أن المندوب مأمور به بخلاف السرخسي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به بخلاف الكعبي فالجمهور على أن لفظ الامر حقيقة في الندب لأن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم إلى أمر لإيجاب وأمر نذب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجازا فيها لأن الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

وجه تغليب المنفعة مضرة بأن يجب عليهم (مسئلة وإن) أريد به الإباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم السك على البعض لأن الإباحة مباحة للوجوب لا جزم (اعلم أن) الامر إذا كان حقيقة في الوجوب فإذا أريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر غير الاسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فمذهب السرخسي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار غير الاسلام رحمه الله تعالى هذا وتاويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالجواز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا أو معنى خارجا عنه

وهذا التعريف صحيح عند غير الاسلام رحمته الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم ما مورا إطلاق الغير على الجزء فإن الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة أن إطلاق الامر على الإباحة أو الندب أهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة

المجازوصفا بينهما مشتركاً بين
 المعنى الحقيقي والمجازي
 كاجتماع بين الانسان
 الشجاع والاسد (والاصح
 الثاني) وهو إطلاق اسم
 الكل على الجزء. لانسلسنا
 أن الاباحة مبنية للوجوب
 فان معنى الاباحة جواز
 الفعل وجواز الترك ومعنى
 الوجوب جواز الفعل مع
 حرمة الترك لكن معنى
 قولنا أن الأمر للاباحة هو
 أن الأمر يدل على جزء
 واحد من الاباحة وهو
 جواز الفعل فقط لأنه يدل
 على كلا جزأيه لأن الأمر
 لادلالة على جواز الترك
 أصلاً بل إنما ثبت جواز
 الترك بناء على أن هذا
 الأمر لا يدل على حرمة
 الترك التي هي جزء آخر
 للوجوب فثبت جواز الترك
 بناء على هذا الأصل لا بلفظ
 الأمر لجواز الفعل الذي
 يثبت بالأمر جزء للوجوب
 فيكون إطلاق لفظ الكل
 على الجزء وهذا معنى قوله
 (لأن الأمر دال على جواز
 الفعل الذي هو جزءهما) أى
 الاباحة والوجوب (لأعلى
 جواز الترك الذي به المبنية
 لكن ثبت ذلك لعدم الدليل
 على حرمة الترك التي هي
 جزء آخر للوجوب) وهذا
 بحث دقيق ماسه الاخطارى

مأثوراً به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح
 آخر لا يلزم كونه واجباً بخبراً لأنه يجب أن يكون واحداً مبهماً من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل
 بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل جيد لكلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى لولا نظم التنبؤ والاباحة
 في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكسرى والجصاص فلماذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا
 الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر ولو أكل كلام نثر الإسلام رحمه الله تعالى بأن الأمر حقيقة الوجوب خاصة
 عند الإطلاق والتنبؤ والاباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
 الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأدية إلى ابطال المجاز بالسكينة بأن
 يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما رضع له أى يدل عليه
 بلا قرينة ذكرها له تأويلاً آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في
 المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له الجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغير من موجودات
 بجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ومنتع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
 أن استعماله في غير ما وضع له أى في معنى خارج عما رضع له فيجوز لإفان استعماله في عينه حقيقة وإلا حقيقة
 قاصرة وكل من التنبؤ والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب حقيقة
 قاصرة فيهما فيقول الخلاف إلى أن استعمالها في التنبؤ والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً أو من
 قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك
 الثلاثة في جواز الفعل لأنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الاباحة
 وعلى رجحان الفعل في التنبؤ فكل من التنبؤ والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد
 بامتناع الترك فلا يكون جزءاً له لا امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمبنية امتناع اجتماع الاباحة
 والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كاسقف البيت فالخاص
 أن ليس التنبؤ والاباحة مجرد جواز الفعل ليس جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباعدة
 داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والتنبؤ بجوازه مرجوعاً والاباحة بجوازه على
 التساوى ولهذا قال نثر الإسلام رحمه الله تعالى أن معنى الاباحة والتنبؤ من الوجوب بعضه في التقدير كأنه
 قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءاً قاصراً بالحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى ما اختاره نثر الإسلام رحمه
 الله تعالى وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق
 وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للتنبؤ والاباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوعاً
 أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ القطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لغائية جواز الترك أصلاً
 بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من التنبؤ والاباحة أى جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لما للوجوب
 من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما ثبت جواز الترك بحكم الأصل اذ لا دليل على حرمة الترك
 ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال
 الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها
 في الاباحة أو التنبؤ استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لما في ثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم
 الأصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في التنبؤ بواسطة القرينة فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال
 على طلب الفعل ومنع التقيض أو الأثر الثابت به أى كون الفعل مطلوباً بمنوع الترك أو كونه بحيث يحمى
 فاعله ويزم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل
 جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

(هذا إذا استعمل وأريد الإباحة أو الذنب ما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبق الذنب أو الإباحة عند الشافعي فلا يكون مجاز إلا أن هذه دلالة الكل على الجزء. والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) هذا أي الخلاف الذي ذكرنا وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء. أم بطريق الاستتار إذ لا يكون ذلك إذا استعمل الأمر وأريد به الذنب أو الإباحة أما إذا استعمل الأمر وأريد به (١٥٨) الوجوب ثم نسخ الوجوب وبق الذنب أو الإباحة على مذهب الشافعي فالأمر

فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والإباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بمجاز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمتأشبهة في أمثال ذلك مما تلحق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ مع بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل الزوم والمنع عن الترك فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في الذنب والإباحة وإرادتهم أنه لا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس الذنب والإباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر أن الأمر لا يدل على جواز الترك أصلاً إن أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أراد بحسب المجاز فمعلوم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماً في طلب الفعل مع إجازة الترك والاذن فيه مرجوحاً أو مساوياً بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت كإصرارهم باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لا من حيث أن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلاً فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الأمر في الذنب والإباحة من حيث أنها من أفراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كأن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنساناً بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع كونه حيواناً وأما شيئاً ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة أفعول ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فإن قلت فعل هذا الفرق بين قولنا هذا الأمر للذنب وقولنا هذا للإباحة المراد أنه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للذنب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه مخال عن ذلك كما إذا قلنا برى حيوان أو يطير حيوان فإنه مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا إذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فإن تفاعله يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعاً وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لأن الجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سائماً مع المعارض هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الأمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها لا تضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلي تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازاً وأحقية قاصرة على اختلاف الرأين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله أفراد

هل يكون مجازاً أم لا فقول لا يكون مجازاً إلا أن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازاً فالتك إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فإن اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء ولا مجاز هنا بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وإنما قلنا على مذهب الشافعي لأنه على مذهبه إذا نسخ الوجوب لا يبقى الإباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً (فصل الأمر المطلق عند البعض بوجوب العموم والتكرار لأن ضرب يختص من أطبق منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج أماننا هذا

أم لا (ب) سأل أقرع بن حابس في الحج أماننا هذا أم لا (ب) فهم أن الأمر بالحج بوجوب التكرار) قلنا اعتبره بسائر وتكراره العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتملها قلنا غير أن المصدر نكرة في موضع الأنياب فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى وإن كنتم جنباً فاعبروا وأقم الصلاة لذلك الشمس قلنا زوم لتجدد السبب لا إطلاق الأمر وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلاً لأن لفظ المصدر قد يأتي على الواحد الحقيقي وهو متيقن وأبجوع الأفراد لا نوا ندين حيث المجموع وهذا محتمل لا يثبت بالابنية لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (في) طلق نفسك بوجوب

وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متتالية في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقا يجب فيه المداومة وإن كان موقتا يجب إيقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود إلى الصلاة في كل حجر في تلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتتاع إيقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أو امر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيّد بقربة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة فيفيد ذلك وإنما الخلاف في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الزمان أما العموم فدلّ لانه على مصدر معرف باللام لان اضرب مختص من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقارع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ألعمان هذا أم لا بد لا يقال لفهم لما سأل أنا نقول علم أن لا حرج في الدين وأن في حمل الأمر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الأوقات وإنما أشكل عليه الامر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى البيت وهو ليس بتكرروفي أكثر الكتب أن السائل هو سارة قال في حجة الوداع ألعمان هذا أم لا بد لا تغلق له بالامر واماحديث الاقارع بن حابس فوماروى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقارع بن حابس كل عام بأمر رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لثبوت الوجوب كل عام على ما هو والمستفاد من الأمر قائلا بل معناه لصار الوقت سببا لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمل بمعنى أنه طلب الفعل مطلقا سواء كان مرة ومتكررا ولهذا يتقدم بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا أو مرات وذلك لما مر من سؤال الاقارع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير في قوله يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة للولك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقيق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجديد السبب المقضى لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مفيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا مطلق الأمر لان الخصم لم يدع أنه مطلق الأمر بل القيد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرأة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والخبر أنه يوجب على هذا المذهب حتى لا يثبت الإبدال كما مر ح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة إن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر في التقرير عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرّف اللفظ عن

الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين لأن الثلاث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا وبلا يصح نية الاثنين لان الاثنين عند بعض ولادالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بياناً ثمة الاختلاف ولم يذكروا ثمة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط فأوردت هذه المسئلة وهي إن دخلت الدار فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار وإنما قلنا ينبغي لأنه لا روية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط يجب أن يثبت التكرار عند دم (وفي أن دخلت الدار فطلق نفسك ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق بوجوب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط بتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرء سواء كان مطلقاً مثل ادخل الدار أو معلقاً بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الاشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلاً وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرطاً أو مخصوصاً بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعده بمثابة لا يحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتين أو اعتباراً أعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت إلا بالنية فإن قيل لولم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لا مرأه تطلقك ثلاثاً أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد فإن المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فان زعمت أنه أيضاً واحداً اعتبارياً فهم المطلوب إذ لا نغنى باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل (قوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرعوا على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع سائر السارق في السرقة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال نحر الإسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على أن المصدر لفظه مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فالإدغام في المصدر عوض عن المضاف إليه ونحوه لم يحتمل المصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر ففي السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات وإلا توقف قطع السارق على آخر الحياة إذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته إلا حينئذ وهو باطل بالإجماع ثم الواجب سرقة واحدة قطع يد واحدة بالإجماع فالمعنى الذي سرق والى سرقة سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي التي بدليل الإجماع والسنة قولاً وفعلوا قرأ بن مسعوداً يمانهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً أصلاً ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو البين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فإن المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسألة على مصدر الأمر أعنى اقطعوا فإن الواحد الحقيقي متعين للإجماع على أنه لا يقطع بالسرقة إلا بدو واحدة وقطع البين مراد إجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناولها النص وإنما عدل عن تقرير القوم لأن اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه أن المراد بالواحدة وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلاً (قوله فصل) لا نزاع في أن إطلاق الإدااء والقضاء بحسب اللفظة على الاتيان بالوقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والإمامة وقضاء الحق وقضاء الحج والاتيان ثانياً بعد فساد الأول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الإدااء إلا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الإدااء ما قفل في وقته المقدر له شرعاً وأولاً القضاء ما قفل بعد وقت الإدااء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الأفراد إجماعاً فيراد الواحد فلم يدل على اليسار، فصل الاتيان بالمأمور به نوعان أداء أي تسليم عين الثابت بالأمر (وقضاء) أي تسليم مثل الواجب به وقتها في الأول الثابت به ليشمل التفل

استدراكا لما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء التائم والحاضر إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز التارك بجمع عليه وهو ينافي الوجوب والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانيا للخلل في الأول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لاعلى الأول لعدم الخلل وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل الأداء والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أولا بناء على أنه متعلق بقوله فعل فإن الإعادة ما فعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء وإن قوله في تعريف الأداء أولا متعلق بقوله المقدرة شرعا احتراز عن القضاء فإنه واقع في وقته المقدرة شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها فقتضاء صلاة التائم أو الناس عند التذكر قد فعل في وقتها المقدرة لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كأن أو غير موقت فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به إذ الوجوب إنما هو السبب وحيد يصح تسليم عين الثابت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر كفعل الصلاة في وقتها أو إتيان ربع العشر والحاصل أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة إلى ما يقال إن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالأمر أعظم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض إيجادها والائتيان بها كأن العباداة حق الله تعالى فالعبد يؤدبها ويسلمها إليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات والأمانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالأمر دون الواجب به ليعم أداء التواقل فاعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبنى على كون المتروك لا مضمو ناو النفل لا يضمن بالتروك أما إذا شرع فيه أو أسدده فقد صار بالشرع واجبا فيقتضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم يقدم المثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء والمالك أن يستردها من رب الدين وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة الممانعة بخلاف صرف النفل مع أن الممانعة فيه أدنى فإن قلت يدخل في تعريف الأداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الأمر كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجبا أو مندوبا ولهذا قال غير الإسلام رحمه الله تعالى بعدما فسر الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والتدب يعني أن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به فإن جعل الأمر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الأداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الأمر وإن جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على التارك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله لا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب أداء ففسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الأمر ولم يمرض للمباح إذ ليس في العرف إطلاق الأداء عليه كالاصطياد مثلا إلا ما ذكر صاحب الكشف من أنه ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الأمر حقيقة للتدب والإباحة بأن الشكل موجب الأمر وذلك لأنه توهم أن معنى كلام غير الإسلام هو أنه قد يدخل في الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والتدب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والإباحة والتدب لفظا ويجعلها

موضوعة للأذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضاً داء لا كتني يقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والتدب باعتبار الاشتراك لفظاً أو معنى وقد أطلعنا على أن المراد بالأمر هنا لفظاً الأمر لصيغته وأنه إشارة إلى ما سبق من الاختلاف في أن الاسم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازماً وراجحاً أو مساً ولكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالأمر الواجب والتدب وإن كان صيغة الأمر مجازاً في التدب فإن الأحكام الثابتة بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لأنه لم يثبت بالأمر إلا قول الكشي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً بل إن المعنيين من اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى فإذا قضيت مناسككم أي أديتم فإذا قضيت الصلاة وكقولك أدبت الدين ونوبت أداء ظهر الأمر وأما محسب اللغة فقد ذكر وأن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والأحكام وأن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه بني عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زعمه ذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في أن القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الأداء في عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بالسبب هنا ما يعلم به ثبوت الحكم لأمّا يثبت به الوجود كالوقت مثلاً وإلى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالتفاضي أو زيد وشمس الأئمة وغير الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء احتج الفريق الأول بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قرينة شرعية بخلاف القياس فلا يمكن إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فإن إقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قرينة مثل النص إذا لم يدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئات وإثبات المعاملة بينهما لا يقال وجوب نص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لأننا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال أن للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه إلى ما وجب عليه لأن خروج الوقت بقررت كالمثال وهو يقرر ما عليه من العدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع إقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فإن قيل من جملة الهيئات والأوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا في قصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو إدراك شرف الوقت وبقى أصل العادة مقدوراً مضموماً فيطالب بالخروج عن عهده بأن يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمائنه في الهيئات والأذكار حساً وعقلاً وفي إزالة المأثم شرعاً وإن لم يائنه في إحراز الفضيلة فإن قيل الواجب بصفة لا يبيح بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة بسط يسقطها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة وقت الوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فإن قيل الغائت يقال بالمثل أو الضمان فما الذي قبل به شرف الوقت الفات قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل إذ لم يشرع للعبدة بما مثل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمين فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان وبُيُت تحقق الإثم في العمد بالنص والإجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخير وعصيته الظاهر من كلام القوم أن إيراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن

الوقت لا يعرف له مثل الانبصاع عند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه ففادات الأشرف الوقت وقد فات غير مضمون إلا بالائتم إذا كان عامداً لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها استدلل بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً إذا لم يكن عامداً في الترك (وإذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالتنويرات المنيعة والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابتداء جواباً إشكالاً مقدراً وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لإعلام الخ

(فان قيل فهذا الأصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الأداء (قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء والأداء أوجب النذر والاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر (قلنا القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء) أي النذر (وهو يقتضي صوماً مخصوصاً بالاعتكاف لكنه) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا) أي عارض شرف الوقت (١٦٣) بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد

المستفّر رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عادماً وهو أنه إذا لم يكن عادماً لا يكون شرف الوقت مضموناً أصلاً وذلك لأن الشرع جعل جزء التارك غير عادماً الاتيان بالصوم في أيام آخر الصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر لمع إجماع إلى أنه بمنزلة المأثري في وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال به على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت إلا أنه فيه في أثناء السلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطاً ولا عجزاً في حق أصل العبادة فثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياساً على ما جاعل أن كلاماً من عبادة وجبت بسببها فإن قيل هذا حجة عليكم لا الحكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديده دليل مبتدأ لا بما أوجب الأداء قلنا لا نسلم أن النص لا يجاب القضاء بل الإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتاً بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضياً له ونحن قاطعون بأن قول القائل صوم يوم الخيس لا يقتضي صوم يوم الجمعة أيضاً واقتضاء لكان أداء بمنزلة أن يقول صوم أيام يوم الخيس وأما ما جاء في التخيير ولكان أسوأ فلا يعنى بالتأخير لا تأنيلاً معناه أنه أمر بالصوم وبقائه في يوم الخيس فلما فات إبقائه في يوم الخيس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة لا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على أن اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشيراً إلى رمضان فقامه ولم يتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهر امتناعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكتفياً بصومه خلافاً لفرحه الله لو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر لجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما يجوز علم أنه بسبب جديده هو الثبوت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما إذا نذر ابتداء أن يصوم شهر افتقار هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد والسبب الأول هو سبب الحكم للنص الدال على ثبوت الحكم إلا أن الحكم المناسب أن يقال السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضاهاما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو الثبوت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيراً باللازم عن المأثور في لفظ غير الإسلام رحمه الله

يستوى فيه الحياة والموت وهو من شوال إلى رمضان آخر (عاد إلى الأصل موجباً للصوم مقصوداً) أي الصوم المخصوص بالاعتكاف (فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت إذ سقوطه يوجب صوماً مقصوداً وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد غير الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالجواب أن وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كان الأداء واجب معه فكانه يرد عليه أن في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فتجيب بأن هذا أحوط من

وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الإحاطة بما قال غير الإسلام رحمه الله تعالى لأن ما ثبت بشرف الوقت الخ فقامه أن شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصاً فالزيادة هي فضيلة الصوم رمضان على صيام سائر الأيام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من إمكان الموت قبل رمضان آخر فيغني أن يسقط ذلك النقصان المتعبر بتلك الزيادة أيضاً وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريقة الأولى ووجه الأولوية أن العبادة بما يحاط في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضاً سقوط الزيادة بشرف الوقت إنما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود بثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضاً فإذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضاً بالطريق الأولى

تعالى إشارة خفية إلى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبرة عن الإسلام رحمه الله تعالى أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف أثر في إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقة وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة قلما احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الاعتكاف أولى فإذا عاد لم يتأدى رمضان الثاني بقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء لإيجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الزم في الصلاة فإنه لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضى. جاز أدائها به ولم يحتاج إلى وضوء لأجلها وقوله وإنما جاء هذا النقصان أى عدم وجوب صوم مقصود بخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بغرضية الصوم فيه لا يقبل لإيجاب الصوم من جهة العبد فو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت القدرة أى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقة إذ لا يحجز عنه وإطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بنشر انطائها وقوله وكان هذا أى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة بقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقة أحوط الوجهين الذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مخصوص والآخرو وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضى الاعتكاف في رمضان آخرو والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة قلما احتمل السقوط بمعنى رمضان فالتقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتال السقوط والعودة إلى الكال الذى هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترب بصوم مقصود مخصوص به وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كاله لم يتأدى بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولى يسقط بالتقصان أمران أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادة خبر من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيها أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط إلا بعارض قلنا النذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما يثبت خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبت خوف الموت وشيء آخر مع تحققها جميعا لأن قوة السبب وكثرته

أدعى إلى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالاثبات هنا الاستزام والاقضاء لا التأثير والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد يتبايعان شرف الوقت فيسقطان لغواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة إلى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يندم بانعدامه كما لصلاوة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضاءه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرناه وفيه إشارة إلى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف وجوب الصوم مقصود لأن عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل بفتح اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وخبرها وأولى وخبره يحتمل عائد إلى النقصان والخصوص وحده لاتحادهما معنى إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتكرير الوصف وتعر يفه أخرى معنى على أنه علم إذا قصد به معين ومترك إذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد رمضان آخر رمضانا معاير الذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين لأن قوله في تقرير السؤال ولا يخفى في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن يكون بالنسبة والذات المصنّف في رمضان آخر لاها ما هو إلى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحذف لتخفيف ذكره في الكشف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة نسان زيد ولا يخفى فيه وهذا كثري كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لأنه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط عدم ثبوت لأن في الثاني اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجب له (قوله إذا فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لأن الاعتكاف مشروعي جميع الشهور الإثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر) فقيل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الأداء والآخر إيجابه بسبب جديدهم التفويت والأول أحوط والألزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة القوات دون التفويت كما إذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالإسهال مثلا وقيل أحدهما إيجاب القضاء بصوم مقصود والآخر إسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر إيجاب الصوم بلاموجب كاهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله الأول أحوط لأن فيه إسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاد ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني إسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كافي التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلا على الأحوطية بل بيان لا إمكان لإيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى أن الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان إلى الكمال أولى لأن الأول هو عدم الكمال إلى النقصان وهذا عدم النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يأت في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لاحتمله

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت إذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وقد فر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر لكن لا يخفى على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم أن الدليل الذي استدلل به على الأحوطية يدل على أن المراد ما ذكرت لاما توهموه والحمد لله ملهم الصواب

(والآداء إما كامل وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة أو قاصر إن لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفرداً وشيبه بالقضاء كفعل اللاحق فإنه آداء باعتبار الوقت وقضاء لأنه يقضى ما انعقد له أحرام الإمام بمثله فكانه خلف الإمام فعلي هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم قام) أما بدخول مصره ليتوضأ وأما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ إمامه بين ركعتين باعتبار أنه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلاً بالإقامة ولا بالسفر (١٦٦) (وإن لم يفرغ) أي إمامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المتقدم حدث فدخل مصره للوضوء

اللفظ (قوله والآداء) قد سبق أن المأمور به أما آداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض إن كان فيصير أربعة وإلى هذا أشار نثر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الآداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الآداء المحض إن كان مستجماً لجميع الأوصاف المشروعة قاصداً كامل والأقاصر والقضاء المحض إما أن يعقل فيه المائة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار يصير الأقسام ستة وإليه أشار نثر الإسلام رحمه الله تعالى بأن صفة حكم الأمر آداء وقضاء وكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب الأجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر قملاً فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن تقسيم مطلق الآداء إلى الكامل والأقاصر حاصر دائريين التقي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسمينهما وقد جعله قسمينهما إلا أن المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار أي الآداء إما محض وهو كامل أو قاصر وأما تنبيهه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيها شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعين والوتر في رمضان والتراويح والإقامة صفة قصور بمنزلة الأصابع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إيمان تؤدي كلها بالجماعة وهو الآداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الآداء القاصر أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط فكل من بعضها الأول فهو أيضاً قاصر وإن كان بعضها الآخر فهو آداء وشيبه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله إشارة إلى ذلك حيث قال والمسبوق منفرداً أي في السابق به فيكون آداء أو قاصر ففي التثنية للقاصر بالماثلين تنبيهه على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن قاصراً كان كاملاً وذهب بعضهم إلى أن القاصر والشبيه بالقضاء هو آداء الصلاة نفسها في الصورتين والتثنية بالماثلين تنبيهه على تفاوت القصور زيادة وقضاء (قوله كفعل اللاحق) هو الذي أدركه أو لا الصلاة بالجماعة وفاقته بالباقي بأن نام خلف الإمام ثم أتبه بعد فراغه وسبقه الحدث خلف الإمام قوضاً وجاء بعده فراغه أو تم صلاته ففعله آداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فروات ما التزمه من الآداء مع الإمام فهو يقضى ما انعقد له أحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمنزلة ما انعقد له أحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة لأنه لا ما كان الغزيرة في حقه الآداء مع الإمام لكونه مقتدياً وقافته ذلك بعذر جعل الشرع آداء وفي هذه الحالة كالآداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام آداء ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل آداء شبيهاً بالقضاء لا شبيه بالآداء (قوله في الوقت) أي إذا اقتدى بخارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى أن دخول المصر أو بنية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام (قوله والقضاء لا يتغير) لأنه منبئ على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقضاً له والخلف لا يفرق الأصل (قوله وأما القضاء) يعني أنه إما محض بمثل معقول أو غير معقول وإما غير محض (قوله وثواب النفقة للزوج) يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللأمر ثواب الاتفاق لأن النية لا تجري في العبادات البدنية إلا

أونوى الإقامة والإمام لم يفرغ يتم أربعة لأن بنية الإقامة اعترضت على الآداء فصار فرضه أربعة (أو كان هذا المسافر مسبقاً) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبقاً أي اقتدى بعدما صلى الإمام ركعة قلما تتم صلاة الإمام نوى المتقدم الإقامة فإنه يتم أربعة لأن بنية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لأن الوقت باقي ولم يلزم آداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم آداءه مع الإمام أما اللاحق فإنه التزم آداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً (أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الإمام أو قبله ونوى الإقامة يتم أربعة لأنه آداء فيتغير بالإقامة) لأن عليه الاستئناف فإذا استأنف يكون مؤدياً من كل الوجوه

فنية الإقامة اعترضت على الآداء فقيم أربعة (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسبوق) أي لأجل أن اللاحق كأنه خلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسبوق إذا سها في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسبوق كالمتقدم إذا سها لا يسجد للسبوق (غلاف المسبوق) فإنه منفرد فمسبق فيقرأ أو يسجد للسبوق (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة وإما بمثل غير معقول كالنفقة للصوم وثواب النفقة للصوم وكل ما لا يعقل له مثل قرعة لا يقضى إلا ببعض كالوقوف بعرفة وري الجمار والأضحية) وتكثيرات التشريق فإنها على صفة الجهر لم تعرف قرعة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الإخفاء قال الله تعالى وإذا ذكر ربك في نفسك تضرع وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

أدعوا ربكم تضرعا وخفية (فإن كانوا بقره بخصوص زمان ولا يقضى تعديل الأركان لأن إبطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فليبق الإلزام وكذا صفة الجودة) أى لا تقضى لأن إبطال الأصل الخ (إذا أدى الزبوف في الزكاة فأن قيل قل أو جسيم الفدية في الصلاة قياسا) أى على الصوم هذا الإشكال على قوله وما لا يعقل لمثل قرينة لا يقضى إلا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية إذا فاتت الصلاة الشيخ الفائق والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس (١٦٧) فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما

أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج إلى زاد والراحلة فن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الاتفاق عن الأمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر عملا بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الاتفاق والمائة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب الثقة للحج يسامح لأن التثليل المالك القضاء أو المثل والثواب ليس شيئا منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفائت في الصلاة لا صفة لجودة الفائتة في الدرام المؤداة في الزكاة لأنه أمانا لا يقضى الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بأن يقضى صلاة معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) أى لا قياسا ولا دلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم لأنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة بمحسنة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في الزبادات في فدية الصلاة تجزى إن شاء الله تعالى (قوله وفي الأضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أى قلنا بوجوب الفدية في الصلاة فذكر بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عادية مالية ثبتت في قرينة الكتاب والسنة الأصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لحوى النفس بترك المحبوب لأن التصديق بالعين نقل في الأضحية إلى إراقة الدم تطليبا للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام في إراقة فتنقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقر لأنه لا يمكن أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأجبنا التصديق بالعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة إن استبدكت المعينة ولم يعين شيئا احتياطا في باب العبادات أخذ بالمحتمل لاعمال بالقياس فيما لا يعقل معناه فقله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظر إلى عبارة المتن لأنه جعل في الوقت متعلقا بالتصديق بالعين من كلام شرح (قوله لم يبطل بالشك) أى باحتمال أن تكون الإراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فإن قلت فكيف ينتقل الحكم إلى الصوم فمعن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد عرل الصوم قلت لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فمتدبر والعدرتين بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبهه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن إنما يتحقق القعود بانقلابه لأن استواء أعلى البدن موجود في الحالين إلا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم إلى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ آخر الإسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أى وكسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت (إخاء العام الثاني) لم ينتقل إلى التضحية لأنه لا احتمال جهة أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاء شبه الآراء (عطف على قوله وما يمثل غير معقول) كما إذا أدرك الإمام في العبداء كما كبر في ركوعه أى كبر تكبيرات الزوائد (فأنه لو نأت موضعه وليس لتكبيرات العبد قضاء) إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبهه بالقيام فيكون شبهها بالآداء، وحقوق العبادات أيضا تنقسم إلى هذا الوجه نأداء الكامل كدين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف أو السلم بحبله بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة للتلاكم

من قبيل علقتهما بتناوماه باردا لأن الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغضب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة
الاربعة إشارة إلى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم
المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغضب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع
كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه لإذكل منها ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو
حرام لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر
الديون لأنها لا تخاف من امتناع ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له لأن الشارع
جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء إذ لا معنى له إلا التسليم مثل ما يكون تسليم
عينه أداء فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع
والمستع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين
الحق في الجملة وإن كان مثالا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التمايز في الجملة وهذا بخلاف القرض
فإن المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض يمكن قبل النظر إلى
المقبوض يكون المؤدى مثالا أو مائلا يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المدينون ماسلم المال إلى رب الدين
صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدينون فيتم تراضان مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذ
لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين
والقرض فرق وقد صرح نثر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول
وتأدية الدين أداء كامل (قوله والقاصر) يعني إذا غضب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق بها
رقبه أو طرفه أو يدين بأن استملك في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبه أو بمرض حدث في يد الغاصب
أو غضب جارية فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارية سالماً عن ذلك فسلبه باحدي هذه الصفات فهذا أداء
لوروده على عين ما غضب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداءاً ويترفع على
قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فقتل تلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله
تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع البائع بكل الثمن لأن يدي المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت
إزالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو سرتهم أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل
الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد لحلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي
لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب
وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملاً (قوله وكاداء الزیوف) جمع زيف وهو ما رده بيت
المال ويروج فيما بين التجارة فلو وجب على المدينون دراهم جيداً فدأى زيوفاً فهو من حيث تسليم الواجب
أداء ومن حيث قوت وصف الجودة قاصر قرب الدين أن لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفاً فإن كان
قامت في يده فله أن ينسخ الاداء ويطالب المدينون بالجياذ احيا لحقه في الوصف وإن هلك المقبوض في
يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المدينون بشئ مما مر من أنه لا يجوز ابطال الأصل
بالوصف وهذا أداء باسله إذ لا مثل للوصف منفرد بالامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله
تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطالب المدينون بالجياذ لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة
المقبوض دون حقه قدراً وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديته إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالاً في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال
فيهما حرام والقاصر كرد
المغصوب والمبيع مشغولاً
بجناية أو دين أو غيرها
بأن كان حاملاً أو مريضاً
(حتى إذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض
عند أبي حنيفة رحمه الله
تعالى وعندهما هذا عيب
وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزیوف إذا لم يعلم
به صاحب الحق حتى لو
هلك عنده بطل حقه
أصلاً لما مر

(والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا مهر أباهما فاستحق) صورة المسئلة أن يكون المهر المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانياً في حيث أنه عين حقها أداء) أي تسليم الزوج إليها أداء (فلا يملك منه) أي إذا طابت المرأة من الزوج أن يسلم أباهما إليها لا يملك (١٦٩) الزوج أن يمنعه منها (ومن حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين

قضاء (روى أن رسول الله ﷺ دخل على برة فأتت ببرة وتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لثامن اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكماً مع أن العين واحد ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير أصلاً لحكم الخبز فإنه حرام لعينه ونجس لعينه أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعلق قبل تسليمه إليها ويملك

إذا كان قائماً فعل أن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيداً للممكن من المقبوض لالكون الأداء. قاصر على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والأداء الذي يشبه القضاء) كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعق الأب تلك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعقده ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لأنه سمي مالاً وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بإشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لم يملك على الزوج تسليم العبد إلى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث أن العبد عين حق المرأة لأنه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لآعنه ويتفرع على كونه أداءً أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام وجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما إذا باع عبد فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على التسليم إلى المشتري إذا طلبه لا نفاسخ البيع لأنه نظير بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق حين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء أن العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف في العبد بالإعطاء والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوج لأنها تصرفات صادقت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لآعنه حكماً أنه لو قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم واللازوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العينين للمغضوب إذا عا دمن ا باقة بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغضوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع بعينه (قوله دخل على برة) هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها وعائشة بنتي تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موال بني هاشم على أنها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم إلا على التي عليه الصلاة والسلام (قوله ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصريف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر إنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى وناقلاً أن يقول لم يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة (قوله) ومن الأداء (القاصر) فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة بآخره عن ذكر الأداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاماً فقدمه إلى مالكة وأباحه كله فكله جاهلاً بأنه

الطعام الذي غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه أو أشار بقوله أطلعهم المغضوب إلى أنه لو أطلعهم ما هو متخذ من المغضوب بأن كان دقيقاً فغزاه أو لحافه لغيره أو قيد بالإطعام لأنه لو وهب المغضوب من المالك وتسلب إليه أو باعته منه وهو لا يعلم أو كلفه من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تملك الشافعي رحمه الله تعالى بأن الغاصب مأثور بالأداء ولم يوجد أن ما وجدته تغير منه أي عنه فلا يكون أداء مأثوراً به وإنما قلنا أنه تغير لما جرت

(٢٢ - توضيح ١) الزوج إعتاقه وبعيه قبله) أي بيع العبد قبل تسليمه إليها (وإن كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الأداء القاصر ما إذا أطلعهم المغضوب المالك جاهلاً وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لأنه مأثور بالأداء لا بالتفريط وربما يأكل الإنسان في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله

ولنا أنه أداؤه حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالانلاف والجمل لا يعذر العادة بخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول أما كامل كالمثل صورة ومعنى وأما قاصر كالمثلية إذا قطع المثل أو المثل له لأن الحق في الصورة قد فات للعجز في المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط هو قاصر وعند ماله لا يقطع لأنه إنما يقتصر بالقطع إذ اتين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجه في وجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (إذا القتل ١٧٠) اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كإدائه

قله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر أن القتل أتم أثر القطع فأتحد الجنابة فيتحده موجبها إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد في تعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وإنما يدخل في جزاء المحل) أي إنما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل أرش الموضحة في دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا أثر الجرح فكذا منع

به العادة من أن الإنسان يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرع وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الأداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه بطل معنى الأداء وهو إبطال حق المالك إليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال أنه نكستان أحدهما أنه تغير والتغير لا يكون أداء لأن التغير بمنهي عنه والأداء مأثور بهو تنافي الوازم بدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأثور بهو الثانية أنه أداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قله) ولنا أنه أداؤه حقيقة لأنه أوصل المصوب إلى يد المالك أصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما أعاد لايد الإباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عن تقدير ثبوت القصور فيه فقد تمث بالانلاف كافي أداء الزبوف عن الجياد فان قيل جعل الملك به يبطال الأداء لما فيه من الغرور قلنا الجمل عارو نقصه فلا يعذر به المالك في إبطال ما وجب على القاص من الرد إلى المالك كالموجب عيدا فقال للمالك أعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بأنه عبده بعق العبد وبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الأكل في موضع الإباحة عادة خالفة للديانة الكاملة الداعية إلى أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغو الإيصال الأداء (قله) والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفاتنة بالجماعة فإنه كامل وبالإفراد فإنه قاصر وورد بان الثاني في الدية هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة بالقضاء بجماعة أو منفردا اتين بالمثل الكامل (لأن الأول أكل (قله) في قطع اليد ثم القتل) أما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين (مأان يكون خطأين أو عديدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقديرين) إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ونفاصيل الأحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان الفاطح والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القاتل قبل البرء (قله) وعند ماله ليس للولي أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتصر بالقطع إذ اتين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فإذا أفضى إلى القتل بأن قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد أتم الأثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل أن حكمه حكم البراءة فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما إذا قتله بضربات فليس للولي فيه إلا القتل

(فلا يضمن المتافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا حراز ولا حراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض فإن قيل فكيف يرد المعد عليها) أي ان لم تكن المتافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المتافع (قلنا باقاة الدين مقامها فإن قيل هي في المقدمة متقومة) أي المتافع في العقد مال متقوم لتقوم في عقد التكاح (لأن ابتغاء البضع) وهو التكاح (لا يجوز إلا به) أي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبغوا بأموالكم (ويجوز) أي ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة في عقد التكاح مالا متقوما (فتكون في نفسها كذلك) أي لما كانت المتافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود (١٧١) العقدمتقوما ولأن تقوما ليس

لاحتياج العقد له) هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك (لأن العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان متافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة في حال الدخول في العقد فعمل أن العقد لا يحتاج إلى تقوما فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقوما في العقد تكون في نفسها متقومة (قلنا تقوما في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا أنه لا تقوم بلا حراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معينين أحدهما أنه لا يقاس تقوما المتافع في الغصب على تقوما في العقد الثاني أنه لا يقاس كون المتافع مقابلا

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في أيدي الناس فانقطع (قوله) فلا يضمن المتافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تخصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو أنها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لإقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المتافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخل للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والمالكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فيقضى له متافع المصوب تضمن بالغصب بأن يمسك العين المذخوبة مدقولا يستعملها وبالإتلاف بأن يستخدم العبد ويركب الدابة فيسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لأن الحراز هو الصيانة والإدخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى إلا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر إذ لا ينبغي أن انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثاله بمنزلة انعدام الأعيان وحدث أمثاله في كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن ينخص الحكم بالأعراض المتصرمة مثل المتافع مثلا وبضال الخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف ومحرر راجعة إلى المتافع إذ بها إقامة المصالح وتفضية الحوائج لا بنفس الأموال (قوله) تقوما في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلنا اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لأن تأثير الشيء على الشيء يجوز أن يكون باحدا جزاءه أو لولاه (قوله) فلا يقاس عليه) أي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المتافع في الغصب بالقياس على تقوما في العقد لاثبات أصل المدعى وهو مقابلة المتافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلاتها في العقد أما الأول فلأن الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا انتفاء الحراز فلا يصح مقاس عليه وأما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له أثر في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كافي الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فوجه تخصيص إبطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وإبطال الثاني بوجود الفارق لا نقول الثالث على خلاف القياس هو تقوما ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى انما يؤثر في حجة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين مانع (قوله) أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثله ضرورة وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص معنى الأحياء ما لم يدفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول واثباته حياة للمقتول وبقاء وذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (لهذا) أي لكونه التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله (وللفارق) أيضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له أثر في إيجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضى به ثم يرجع) هذا تفرع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وصورة المسئلة شهشاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنوا (ولا غير الولي القاتل إذا قتل القاتل) أي لا يضمن غير الولي القاتل إذا قتل القاتل لأن الشهود قاتل القاتل لم يفوتوا الولي القاتل شيئا إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

(والقضاء الشبه بالاداء) كاقضية فيا إذا (١٧٢) أمر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولاً من حيث

الوصف ثبت العجز) أى
عن اداء الأصل وهو تسليم
العبد (فوجب القيمة فكانها
أصل ولما كان أى
الأصل وهو العبد (معلوماً
من حيث الجنس يجب
هو) أى الأصل وهو العبد
(فيخير بينه وبين القيمة
وأيهما أدى تجبر على
القبول) وأيضاً الواجب
من الأصل الوسط وذا
يتوقف على القيمة فصارت
أصلاً من وجه قضاءها
يشبه الاداء
(فضل لا بد للامور به من
الحسن) هذه المسئلة من
أهمات مسائل الأصول
ومهمات مباحث المعقول
والمقول ومع ذلك هي مبنية
على مسئلة الجبر والقدر
الذي زلت في بواديها أقدام
الراسخين وضلت في
مباديها أفهام المتفكرين
وغرقت في بحارها عقول
المتبحرين وحقيقة الحق
فيها أغنى الحاقق بين طرفي
الافراط والتفريط سر
من أسرار الله تعالى التي
لا يطلع عليها إلا خواص
عباده وها أنا بمجزل عن
ذلك لكن أوردت مع
العجز عن درك الادراك
قدر ما وفتت عليه ووقت
لا يراده أعلم أن العلماء قد
ذكروا أن الحسن والقبح
يطلقان على ثلاثة معان
الأول كون الشيء ملائماً

لظلم ومنافراً له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً والقبح

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبیح بالمعنيين الأولين (١٧٣) يثبتان اتفاقا أما بالمعنى الثالث فقد

اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على أمرين أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبیح لأجلهما عند الأشعري وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبیح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أن عنده لا يقبیح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبیح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبیح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلذا قال (فالحسن عند الأشعري ما أمر به) سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو التنبه والقبیح مانهيا عنه) سواء كان النهي للتحريم أو للكره (وعند المعتزلة ما يحمده على فعله) سواء كان محمدا عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احتراز بالقيدين عن فعل المضطر.

والقبیح يطلق على ثلاث معان قبل المعنى الأول الخلو حسن والمقبیح والثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا ناص الشارع عليه وعلى دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه وعلى الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة لأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فيها ما هو ضروري كحسن الصدق والتنافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم. سؤال فانهما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبیح إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا للشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبيح وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فهو العقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما لثبت مذهب بل كل من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (قوله) لأن الحسن والقبیح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده) أي عند الأشعري والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا يقبیح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لا تنمالك الأمور على الإطلاق بفعل ما يشاء لعله لصنع ما لا غاية لفعله وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهيه عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى مزيه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبیح بما نهى عنه فتمامه في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم على نظر لا نناقهم على أنه ليس بمأمور به على مامر ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بل انزاع وهو معنى الحسن والأوضح أن يقال القبيح مانهيا عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى (قوله) وعند المعتزلة لسلك من الحسن والقبیح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمده على فعله شرعا أو عقلا والقبیح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبیح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحتزوا بالقادر أي الذي انشأه فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لأن ما لهما أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلم يقيد لا تنقض التعريفان جمعا ومنعوا الحسن بالتفسير الثاني لعدم تناوله المباح أيضا بخلاف الأول فانه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولذا كانت نفس مثاقفه واسطة بين الحسن والقبیح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبیح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقبیح بكل التفسيرين لا يشمل الإلزام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهما بحثان الأول أن الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم بحاله ما لا يصدق عليه أن القادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أن المكروه عندهم يمدح على تركه لا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإما بقدره من جهة أنه مدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول أن أريد بحاله أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن رهو بعيد وإن

والمجتون وهذا تفسير آخر الحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبیح بتفسيرين فالحسن الأول يخص بالوجوب والمندوب بالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وما ليس لذلك) أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكل تفسير القبيح متساويان لا يتناولان إلا

الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن والمباح واسطة بين الحسن والقبح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الأشعرى لا يثبتان إلا بالأمرو والنهي) لما ذكرت أن هذا الحكم مبنى عنده على أصليين أوردت على مذهبه دليلين لا يثبت الأصلين أما الأول فقولُه (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له أو بإلزام قيام العرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه أن عني بقيام العرض بالعرض انصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سبعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً وقبيح شرعاً وان (١٧٤) عني أن العرض لا يقوم بمرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا

المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وأن عني بمعنى آخر فلا بد من بياحه لتسليم عليه وأما الثاني فقولُه (ولأن فاعلى القبيح أن لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقاً وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحاً تاماً ولثلاً يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لثلاً يتسلسل فيكون اضطرارى أو الاضطرابى والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقريره أن فاعلى القبيح لا يتخلو أما أن يكون متمكناً من تركه أو لا فإن لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان يتكلم فى ذلك الاختيار أنه باختياره أم

أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينهى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التزبه فى القبيح بناء على أن من شأن الماقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التزبه فى القبيح لما ذكرت أن هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقبح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبنى على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لا يثبت الأصلين وليس كذلك فإن لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لثلى كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريره أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المصنف به إذ يعقل الفعل ولا يخطئ بالبال حسنة ثم هو جودى لأن قبيضة لاحسن وهو عدى وإلا لصادق على المعلوم أنه ليس بحسن ضرورة أو الوجودى يقتضى محلا موجوداً فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضاً ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائماً به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لحمل الفعل لاله لأن الحاصل قيامهما معا بالجواهر إضماماً حيث الجوهر تبعاله وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعاً له فى التحيز وإيضاحه ببقائه به أن حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل العرض فيها معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غاية أن قيامه بالجواهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الأول أنه أن ارى ببقاء قيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً ويسمى محلاً الآخر ناعناً ويسمى حالاً فإذا كثر لا بد من تبادل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة البطء وان ارى كونه تابعاً له فى التحيز بل تابعاً للجوهر الذى يقوم به الفعل الثاني أن الصدق على المعلوم لا يثبت له لولا يكون تابعاً له فى التحيز بل تابعاً للجوهر الذى يقوم به الفعل الثاني أن الصدق على المعلوم لا يقتضى العدمية مطلقاً لجواز أن يكون مفهوم كل صدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللا تمتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة الثنى موقوفة على كون مداخل عليه حرف الثنى وجودياً بدليل أن اللامعوم وجودى فلو أثبت وجوده مداخل عليه حرف الثنى بعدمية صورة الثنى لزم الدور الثالث أنه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الامكان ذاتياً له الرابع أنه مشترك بالإلزام لأن الحسن الشرعى أيضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من انصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وأن عني بمعنى آخر فلا بد من بياحه لتسليم عليه وأما الثاني فقولُه (ولأن فاعلى القبيح أن لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقاً وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحاً تاماً ولثلاً يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لثلاً يتسلسل فيكون اضطرارى أو الاضطرابى والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقريره أن فاعلى القبيح لا يتخلو أما أن يكون متمكناً من تركه أو لا فإن لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان يتكلم فى ذلك الاختيار أنه باختياره أم

لا فاما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الاضطراب وان كان متمكناً من تركه ففعله أن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقاً قيل وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لا نافر ضام مرجحاً تاماً أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فتصور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدور أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً لأن المرجح لا يكون باختياره ولا تتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيردى إلى التسلسل أو الاضطراب أو التسلسل باطل فثبت أنه اضطرابى والاضطرابى يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً واعلم أن كثيراً

من العلماء اعتقدوا هذا

الدليل يقينا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على مقدماته متعاينين أن يقال إن شئ م وقع الغلط فيه وأنا أسلمك ماسنح لخطارى وهذا مبنى على أربع مقدمات (المقدمة الأولى) أن الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازا هو يمكن أن يراد بالمعنى الحاصل بالمصدر فانه إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان أريد بالحركة الحالة التى تكون للتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان أريد بها إيقاع تلك الحالة فهى المعنى الأول والمعنى الثانى موجود فى الخارج اما الأول فامر يتبره العقل ولا وجود له فى الخارج إذ لو كان لكان له موقع ثم إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الأمور الواقعية الخارج وهو محال ولأنه يلزم أنه إذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد أمورا غير متناهية وهذا بدعى الاستحالة على أن كون الإيقاع أمرا غير موجود فى الخارج أظهر على مذهب الأشعرى فان

قيل هو أمر اعتبارى لا يتحقق له فى الأعيان ومثله لا بد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا إلى إثبات كون الحسن العقلى وجودا قبلنا الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلى جار هئا بعينه أو ما الثانى فقرره على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختيارى لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطر ادى وإن كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر إلى مرجع فع المرجع بعد التقسيم فيه بأن يقال إن كان لازما فاضطر ادى والاحتاج إلى مرجع آخر و لزم التسلسل وإن لم يفقر إلى مرجع بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالين من غير تحدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى أنه لاجبة للتخصيص بفعل القبح على ما وقع فى تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لا حاجة على تقدير عدم التحسن من الترك إلى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وإن قوله وإن لم يتوقف على مرجع كان اتفاقا ورجحانا من غير مرجع إن أراد به عدم التوقف على مرجع من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا تسلم لزوم الرجحان من غير مرجع فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجع أصلا لم يصح كونه اتفاقا إذ لا بد للاتفاق من وجود الدالة على جميع ما يتوقف عليه لأن الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا تسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجع لم يكن اختياريا وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجع باختياره ونفس اختياره أشار إلى الجواب بأننا نقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهى إلى مرجع لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لأن الاختيار صفة متحققة لأمر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعتراض على هذا الدليل بوجود الأول اننا نجد نفرة قسورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالتسقوط والصعود وحركتى الأخذ والرحمة فيكون ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى أنه جرى فى فعل البارئ تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث أنه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزا لكنه غير واقع الرابع اننا نختار أنه يحتاج إلى مرجع وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا إذ لا معنى للاختيارى إلا ما يترجع بالاختيار والحاصل أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الإرادة لا ينافى ذلك فالمرجح هو الإرادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثانى بأن مرجع فاعليته قد تم فلا يحتاج إلى مرجع متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجع عندنا الحدوث والإمكان وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدوره الفعل كاف فى الشرع وعند كلوا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه ليقع التكليف عقلا وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به ففحق التكليف عندكم كما إذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلماذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته متعاينين بهو أنه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين أعنى الذين يعتقدونه يقينا والذين لا يعتقدونه يقينا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه إن توقف على مرجع يجب وجود الفعل عند وجود المرجحان أريد بالفعل الحالة الحاملة بالإيقاع كالتحريك فى كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بأنه إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا بأن أريد بالفعل نفس الإيقاع وبني تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الأولى) أن كثيرا من المصادر مما يحصل للفاعل معنى ثابت قائمه به كإدراك فصل هيشى هو القيام أو تسخن فصل له صفتهى الحرارة أو تحرك فصل له حاله هى الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

المصدر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة
وإيجادها في ذات الموقع والمحدث أنه تحرك لا إيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكاً وإيقاع القيام
أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون
وصفا كالقيام أو كيفية الحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى
والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في
الخارج لوجود ثلاثة الأول أنه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل
إيقاع معلول لإيقاعه والتقدير أن الإيقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور
موجودة في الخارج على ما هو المفروض لاني أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع
الإيقاع بين الإيقاع كافي لزم الزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ لأن استحالة التسلسل في جانب العلة
نما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فإنه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بنام
على ما عرف في علم السلام الثاني أنه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئا أن يوجد أمر متحقق غير متناهية هي
الإيقاعات المترتبة بديهية العقل قاطبة باستحالة ذلك ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضا فعلة أمالو
أو جديشا بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وإذا انتهى إلى إيقاع قديم
كالوصف الذي يسمى تكويناً يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزم أن الإيقاع معناه التكوين
ومذهب الأشعرى أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما نقرر في علم السلام والإلزام ليس بنام
لأن مذهب الأشعرى أن التكوين ليس صفة حقيقية أزلية معبرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين
الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء بل العمدية في إثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في
الإيقاعات ويمتنع انتهؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى
المصدرى من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند
وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير والنظر إلى عدمها
ممتنع وهو الامتناع بالغير ما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري وأصح من ملاحظة مفهوم
الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان
أو معنى الاحتياج إلى الموجود هذا لا ينافي الضرورة والضرورة قديمة عليه بصورة الاستدلال فهذا قال
والأى وإن لم يتوقف وجوده على موجود كان واجبا إلا نفي بالواجب لا ما يكون وجوده من ذاته ولا
يتوقف على موجود أو ما يكون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها
بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن خاصة مقدمتان أحدهما قولنا كلما
عدم جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن وجب وجوده أما الأولى فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود
الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه حال والإلزام باطل أما الملازمة فلأن استحالة اللازم توجب استحالة اللازم
ضرورة امتناع اللازم بدون تحققه فالمعنى اللازم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلأنه لو
فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقع عليه موقفا
عليه وهذا محال وبيان اللازم ظاهر وأما الثانية فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لأن عدم الممكن على
تقدير وجود جملة وكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه حال والإلزام باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن

وأن يكون واجبا بالذات
ثم إن لم يوجد جملة ما يتوقف
عليه وجوده يمتنع وجوده
والأمكن وجوده وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه
محال وهما يلزم لأنه أن وقع
بدون تلك الجملة لم تكن
هي جملة ما يتوقف عليه
المفروض خلافاً وإن
وجد تلك الجملة يجب وجوده
عندهما وإلا أمكن عدمه
ففي حال العدم أن يتوقف على
شيء آخر لم يكن المفروض
جملة وإن لم يتوقف على شيء
آخر فوجوده مع الجملة تارة
وعدمه أخرى رجحان من
غير مرجح وهو محال فإن
قبل لا نسلم أنه محال بل
الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير أن
يوجد شيء آخر محال ولم
يلزم هذا المعنى قلت قد لزم
هذا المعنى لأنه أن أمكن
عدمه مع هذه الجملة يجب
أن لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لأنه لا شك
أنه في زمان عدمه لم يوجد
شيء في الزمان الذي وجد
أن وجد بإيجاد شيء آخر لإياه
يكون الإيجاد من جملة ما
يتوقف عليه وجوده فلا
يكون المفروض جملة وإن
وجد من غير إيجاد شيء
آخر لإياه لزم ما سلمت استحالة
فثبت أنه لا بد لوجود كل
شيء ممكن من شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن ولولا يمتنع وجوده عند وجود جملة

ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الأول فلاستزاه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلاستزاهه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الو-ود أو العدم وكلا الأمرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فقدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل إن أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أمي ما يزيل ذات الممكن فلا نسلم ولم نؤد ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة غايته أن المعلوم لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلوم مع علة الموجودة تارة وعدم تحققها معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة لجوابه أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود أن تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملة الإيجاد وقد كان متنفيا في حالة العدم وإن لم يتحقق لزوم وجود الممكن بالإيجاد شيء إياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها لا يمكن أن يقال -لزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء إلى الآخر فان قيل إن كان المراد بقولكم يمنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لأن الكلام في الممكن وإن أريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضها فلا وجه لقولكم والإمكان وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر إلى عدم العلة وبإمكانه عدم استحالة بالنظر إليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة وبإمكان العدم عدم استحالة بالنظر إليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال أن الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلوم النوعي قد يتعدد علته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمنع وجود المعلوم قلنا إذا اعتبر المعلوم نوعيا فقلته أحد الأمور وانتفاءه وإنما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمنع وجود المعلوم واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق أنه اعتبار على محصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلوم فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمثبور أنه إن أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده وكان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا تخصيص و ترجحا بلا مرجح لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يمكن في وقوع الممكن أو لوليه من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد أوليته لا وجوبه قلنا إن أمكن العدم مع تلك الأولوية فهو قوه أن كان لا لسبب لزوم رجحان المرجوح وإن كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود (قولنا وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجوده وعدمه عند عدمه بما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم ينزع فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا إلى أن الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون أن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه بآراءه و إختياره أي وقت أراد فآله تعالى مختار والمعلوم حادث واعتراض الحكماء عليه بأن إختياره أن كان قد بما يلزم قدم المعلوم لامتناع التخلف وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلوم (قولنا واعلم) أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كل ممكن محفوف بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لأنه لما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمنع على تقدير أن لا يوجد وجوده واعلم أن ما زعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجودين سابق ولاحق باطل لأنه إن أريد السبق الزماني فحال لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وإن أريد سبق المحتاج إليه فكذا لأنه

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع الدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه أن أريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر بل أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وأن أريد بالسبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبب الجزء على الكل أو العلة على المعلوم حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلة يحتاج إلى وجوده على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه أن أريد الاحتياج في العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوده بل الأمر بالعكس وأن أريد في الخارج وفي نفس الأمر فاما أن يراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة وكلاهما باطل أما الأول فلا تلازم وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا إليه إذ النزاع إنما هو في أنه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلأن الوجوب إذا كان مما يحتاج إليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعة التامة لما سر من أنه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلوم فيكون الوجوب أثرا للعة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل أن كون الوجوب أثرا للعة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يناقض سيقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثر الشيء وجزأ منه وقد ثبت الأول فينتفي الثاني والجواب أن المراد السابق الاحتياج إليه في نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على أنه اعتبارا على وهو أن كذا الوجود حتى كأنه هو فليجعلوه من أجزاء العلة التامة فإن يأتي هذا الإطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن فقولوا أن أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وأن أردتم السلب الكلي بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فإن من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية أو القاعلة لعل يتأخر عن العلة بالذات لا بحالة (قوله ثم العقل) كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود ذلك أنهم معاملة لعل ولا علة واحدة هي المؤثر التامة فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وضاء العالم المولدين لطول الشمس فلما قلنا أن يعتبرهما معا نظرنا إلى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وأن يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث أنه محتاج إلى الآخر ومتقدما عليه من حيث أن الآخر محتاج إليه كالأخوة مثلا فإن أخوة زيد بمقدار ثلاثة أخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فنظرنا إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزما بأنه سابق على الوجوب ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا باعتبار الاحتياج إلى الوجود وقد بيناه على أن الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولين لعل واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا يناقض تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه أيضا لا خفاء في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجب صدوره وأن توقف المعية لا يقتضي السابق كما بين وجود النهار وضاء العالم وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولين لعل واحدة لا يجب أن يكونا ماضيين اللهم إلا أن يعتبر وصف المفارقة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) أن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يتمثل على أمر ليس

بحيث لا يحتاج الوجود إليه وكل منها أثر للمؤثر التام ثم العقل قد يعتبر أحد المتضادين مؤخرا من حيث أنه يحتاج إلى الآخر في التعقل ومقدما من حيث أن الآخر يحتاج إليه وأيضا مقارنا مع أنه في الحقيقة واحد (المقدمة الثالثة) لما ثبت أنه لا يبلو وجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث أمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافية وهو الترتيب بالحال وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لأن القديمان أو جبه في وقت معين لحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وأن أو جبه لافي وقت معين لحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون به مضادا ثم غشيت إذ أن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي إما موجودات محضة وهي مستندة إلى الواجب فيلزم إما مقدم الحادث أو اتصاف الواجب وأما معدومات محضة وهي لا تصلح علة الموجود وأيضا وجود زيد متوقف على أجزائه الموجودة وأما الموجودات مع معدومات وهذا باطل لأن هذه القضية

حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل يزوال المعدوم أو يزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال
المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله وإما أن يكون لزوال عدم مدخل في زوال
ذلك الجزء مقابلاً لقوله وذلك الجزء إما أن يكون موجوداً محضاً فكانه قال إما أن لا يكون لزوال عدم
مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدمه عمرو زواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن انعدام
ذلك الجزء لا يمكن إلا بزوال جزء من علته وجوده أو بقاءه ونقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه إما معدوم
صار موجوداً وسيأتي الكلام عليه وإما موجوداً صار معدوماً وذلك لا يكون إلا بانعدام شيء مما يتوقف
عليه وجوده وهم جراً إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة
وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو أن يكون لزوال عدم مدخل في
زوال ذلك الجزء فلان زوال عدم وجوده لنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما
يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال
جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لأن ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد لا يكون مجموعاً ضرورياً بقاء بكر الموجود لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات
لأننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
متحققاً لأنه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورياً وزوال
المعدوم يزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود
زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لأن التقدير أنه تحقق جميع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه
عمراً وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترض إليها على عدم شيء ما
ثبت قولنا كلاً وجد جميع الموجودات التي يفترض إليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا
أنها ثابتة وتمسك بعكس التقيض إلى قولنا كلاً لم يوجد زيد لم يوجد الموجودات التي يفترض وجوده
إليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات
التي يفترض إليها وجوده ثم تنقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلا بعدم شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهم جراً إلى أن ينتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون إلا بعدم
الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب اللازم وجود الحادث عند وجود جميع
الموجودات التي يفترض هو إليها من غير أن يبق موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز أن تركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزماً
للعدم الذي لم يدخل في العلية ولا شك أن لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فإن قلت الشرطية المذكورة
توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الأعداد
التي جعلتموها داخلية في العلة قلت أنما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الأعداد من التقادير الممكنة الاجتماع
مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزماً لتلك
الأعداد ومنتج عدم تحقق اللازم مع تحقق اللازم وثانها أن قوله وإذا ثبتت القضية المذكورة يلزم أن كلاً
عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره مما لا يدخل فيه إنبات المطلوب ويمكن
تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجوداً مع معدومات
لأن القضية المذكورة مستلزماً لقولنا كلاً عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفترقة هو إليها المستندة

إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب، لعدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفترق هو اليمين
الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدمه زيد عما لا مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم
واستحالة العدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفا في أنها تنافي
الحادث الزماني وهذا التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث
موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم، فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار
يوجد الحادث أي وقت شاء، قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في أي وقت
أوجد المختار ذلك الحادث وأما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفترق هو إليها بما يسمى إرادة أو
اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينتقل الكلام إلى ذلك البعض
الذي لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفترق هو إليها وهكذا إلى الواجب
على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة
والمعلول لئلا يكون صدورهما جازما بلا مرجح ويكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك أن
الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلا الموجب وضمف هذا الكلام غنى عن
البيان وإذا قد بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن
يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب، فإن قيل لم لا يجوز
أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلسفية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد
لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قابل للذات فيرفع
لامتناع بقائها إلا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفترق هي الباقى يلزم ارتفاع الواجب وحيث لا يتم
البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا
معدومة أوجب بانه لا يتصور الحركة إلا بان يوجد أي كون في مكان أو وضع فيعدم ويحدث أين أو وضع
آخر فالأين أو الوضع الأول يمكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا
فالماهية الغير القارة لا تكون أمرا للوجوب والذات التي يتمتع بها هي كيف توجب أمرا يجب زواله، قال قيل
الذات تسكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وإن كان أفرادها بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست
ماهية محققة وإنما تسكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث
كون ثم عدمه وحدوث كون آخر، فإن قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير
باقية فلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء بل طبيعة
الأفراد والمطلق تسكون على نهج واحد في الإمكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا
يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتمل أفراد فلا يكون المطلق معلول الوجوب ولا أفرادها أيضا لامتناع
بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات
حادث من النفوس الفلكية إلا لبداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخرى وقد يستدل على إثبات الوسطة
بين الموجود والمعدوم بان الإيجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا
أمر محققا موجودا والاحتياج إلى إيجاد آخر وزم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويتمتع
كون إيجاد الإيجاد عنه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه والجواب أن المعلوم قطعاً هو أن الفاعل أو جديشا
وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمر الاعتباريا غير متحقق في الخارج إذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل
كما في قولنا زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدى فإذا
قلت زيد عمرا صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالأمر الذي يسمى نهالاداخل في أحد التقضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح إلا في قوله (١٨٢) وذلك الجزء إما أن يكون موجودا معضالا إلى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع

فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافيات فان فسر الموجود بما يتدرج فيه الإضافيات لنسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فلا يصح قوله وهل جر إلى الواجب وإن فسر بما لا يتدرج فيه الإضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون إلا بوجود شيء فان الإضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجب إذ لا شك أنها مفترقة إلى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة إليه لكن لأعلى سبيل الوجوب وحينئذ إمامان يجب بالترام التسلسل فيها وهذا باطل أو يكون إضافة الإضافة عين الأولى وإما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان إيقاع الحركة كانت غير واجب ومع ذلك أوقفها الفاعل ترجيحاً لأحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تصب على تقدير الإيقاع إذ لو لم تصب بوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الإيقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع

بنا في صدق قولنا لايجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمر متحققا موجودا في الخارج (قوله فان قيل) تقدير السؤال على ما سبق إليه الاذعان إنا نغني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين التقضين فالأمر الذي سميتوه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا في المعدوم وحاصل الجواب أن هذا غير صحيح لاستلزام ورود المنع على بعض مقدماتنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عقلا يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر أن مثل هذا السلام لا يصدر عن له أدنى تمييز فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال إنا ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن التقضين فذلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالركب منها ومن غيرها إما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بأن دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بأن ذلك الجزء الذي نعدمه عمرو بزواله إمامان يكون موجودا معضالا إمامان يكون لزوال الدم مدخل في زوال الجزء أن يدخل في علة وجود عمرو وأمر لا موجود ولا معدوم بزعمنا كالإيقاع والاختيار ونحو ذلك من الإضافيات فإن جعلتموها داخلة في الموجودة فلا نسلم أن كل موجود يمكن فحرم واجب بالنظر إلى علة المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأن الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل يلزم أن جميع اختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة إن جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو إضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا يلزم الخلف وذلك لأن الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلققت الإرادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلة في الوجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا أنه لم يصح به أن يساق الذهن إليه من قوله لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفترق إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع وأعلم أني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكنني فلقد راجعت فيه كثيرا من الحقائق فازدادوا على انتاب النواظر والأحقاق وأنني لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما فتردت به لطال السلام وكثر الملام والله الموفق للبرام (قوله فيثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودات ولا معدومات وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لاحالة ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنها إمامان يجب بالترام التسلسل

كانت متنتفية في شيء من الأزمته لم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وإن لم تكن متنتفية في شيء من الأزمته لم قدم الحادث لاستناده إلى الواجب بواسطة الإيقاع الذي لا ينتفي في شيء من الأزمته فإن قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدماً فيثبت أن هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها متفترقة إليه بلا واسطة كما يجاد المعلول الأول مثلاً أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة الاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب يلزم قدماً ضرورة قدم الوسائط يلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعاقب بقول المستندة إليه وإذا قد افترقت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه إما أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفترق كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية بالتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفترق إلى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضاً ليس بسديد لأن العقل جازم بأن إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه وهذا الطريقان وإن أمكن تشبيهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة إيقاع الإيقاع بالذات بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدر الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقول فانا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوى الإيقاع وللإيقاع بالنسبة إليه لا امتناع في جميع المختار أحد المتساويين وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدم فلا يلزم من ثبوتهام مع العلة تارة وعدم ثبوتهما أخرى رجحان الممكن بالمرجح بمعنى وجود الممكن بلا وجود لا إيجاداً واذلا وجود للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لأن العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلم يوجب كان وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود إيجاداً والأظهر أن يقال إن تجنباً على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن إثبات) الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالإختيار والإيقاع مخلص من لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلاً بالإختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجبا بما يلزم من جهة أنه لو فعل بالإختيار لكان فعله جائزاً الترك فيلزم عدم الممكن مع وجوده التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بالمرجح ولو منع تمامية العلة بناء على أن الإختيار أيضاً من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام إلى الإختيار بأنه ما قدّم فيلزم قدم الحادث وأحداث فيستلزم الإختيار فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة إلا بالالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بالمرجح أي وجود الممكن بلا موجود وإيجاداً وما على تقدير إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لأن من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والإختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بالمرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود إذ لا وجود للإيقاع ولا للإختيار كالأعدم لها وأما

واعلم أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن يحتاج وجوده إلى مؤثر يوجب مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفعل بالإختيار ولولا تلك الأمور لا يمكن في الموجب بالذات إلا بالالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجود وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

(المقدمة الرابعة) الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لأنه إما أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع فقط (١٨٤) أو المتساوي أو المرجوح والأول باطل لأنه لا الترجيح لا يوجد يمكن أصلاً

الثاني فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث وأنتفاء الواجب فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً مختاراً وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة) أن الرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلاموجد باطل وكذا الترجيح بلامرجح أي الإيجاد بلا موجد باطلان ذلك بدیهی غنی عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فلما تر واقع واستدل على ذلك بوجود الأول أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع أو للساوي أو للرجوح والأولان باطلان فنعين الآخران أما الأول فلأنه لا الترجيح لما وجد يمكن أصلاً لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون راجحاً إلا بواسطة مرجح خارج عنه ذاته لا استواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجع أي إثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وإما أن يثبت رجحاناً دليلاً على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبباً قهراً بترجح آخر وهو لا محالة يكون مرجحاً فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجيحات إلى نهاية فيفتقر وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فان قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجع في الجملة بمعنى أنه لا شيء من الترجيح بترجح للراجع فلا يلزم من ثبوته عدم تهاهي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح أي إلى ترجيح لا يكون قهراً بترجح وإن كان المدعى بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجع بمعنى أنه ليس كل ترجيح ترجيحاً للراجع فلا يصح قوله فالترجح لا يكون إلا للمساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجع ثبوت انحصار في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخر إلا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظراً إلى ذات الممكن ومرجوح نظر إلى ماهو الأصل السابق أعني عدم علة الوجود فانه علة لعدم إيجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظراً إلى الذات والمرجوح نظراً إلى العلة الثالث أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجع الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر فعمل الإرادة لا تعمل كما أن الإيجاب بالذات لا يعمل لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يتمتع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فإذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لو لاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح

وكذا ترجيح الراجع باطل لأن الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير فترجح الراجع يؤدي إلى إثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية فالترجح لا يكون إلا للمساوي والمرجوح ولأن كل ممكن معدوم فعنده راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة عدمه ومساو له بالنسبة إلى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجع الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعمل الإرادة لا تعمل كما أن الإيجاب بالذات لا يعمل لأن ذات الإرادة تقتضي ما ذكرنا وإنما يتمتع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فإذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم أن المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لو لاها لانسد باب العلم بالصانع هو أن الرجحان بلامرجح

وباطل لا تبطل بإيراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في إثبات العلم بالصانع هي أن رجحان أحد طرفي الممكن بلامرجح محال بمعنى أن وجوده بلا موجد محال يلزم

مع أنه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن نقول الموجود إماماً لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج ولا بد من الأول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلاموجود وأيضاً إنما أوردوا المثال سنداً للنسج فمليك البرهان على الرجحان في المثال المذكور على أنا (١٨٥) نقول إن وجب المرجح في المثال

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة (قوله مع أنه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يثبت على بطلان الرجحان بلامرجح بأن يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير قطعاً للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب إلى نهاية أو الدوران عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تنأى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذلك وأقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجباً إلا على تقدير امتناع الرجحان بلامرجح والالزام أن يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعدم بلاموجود فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها في اللفظ (قوله أيضاً) يعني أن المتكلمين في مقام المنع لا يحتاجون في ترجيح أحد المتساويين ولا يثبتون كرون المثال سنداً للنسج أى لا يجوز ترجيح أحد المتساويين في كافى الحارِب من السبع يسلك أحد الطرفين المتساويين فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة المتنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان وليس للحكم إلا منع التساوى أو عدم المرجح فيه (قوله على أنا نقول) على سبيل التبرع بآبائنا سند المنع وبعد إثباته يكون نقضاً لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجح في نفس الأمر باطل قطعاً إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الحارِب مرجوحاً مؤدياً إلى مآلها وسبأ أكثر فبقى الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فإذا سلوا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الحارِب واعتقاده وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لما واز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فإن قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلامرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد بلاموجود المدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين راجحاً لثبوته الفاعل (قوله فعل) بما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وإنه لا امتناع في ثبوت الإيقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وأن المتنع إنما هو وجود الممكن بلاموجود فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلامرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بما يكون أقرب إلى جانب الوجود لأنه حينئذ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وإنما يرجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فإنه يرجح بعدمه على الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علم الوجود دال كذلك عدمه بلا علم العدم وهو عدمه على الوجود دال (قوله إذا عرفت) هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره

المذكور فاما أن يجب بحسب نفس الأمر وهذا باطل لأن الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كاف للأفعال الاختيارية وإما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل أيضاً إذ يفعل أفعاله مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الحارِب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكرها فقد أنكر الوجدان فبطل قولهم إن غاية عدم العلم بالرجحان فإن عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعمل أن المراد بقولنا أن الرجحان بلامرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجود راجحاً أو لا فالرجحان هو الوجود فقط لا أنه يصير راجحاً قبل الوجود إذ عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أراد بالفعل الحالة التي تكون التحرك في أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فقل تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب تمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أنافه أبطلنا هذا التقدير لكن

(٢٤ - توضيح ١)

إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر متف أيضاً أما بالقول بأن اختيار الاختيارين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بوجوده لا معدوم فالحالة المذكورة توقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلاً ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل أو بأن إيقاع الإيقاع عين الأول وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وإن أراد بالفعل

أن المراد بالفعل في قولك أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى
الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة أو ما نفس المعنى الذي
وضع المصدر بأزائه وهو الأحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة فإن أريد الأول فالجواب أي عدم اختيار العبد
في فعله منتفأ ما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوده فظاهر إذا الجواب نعم لا يمكن بلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلا أن إثبات المطلوب أعني عدم الجبر
على التقديرين أقرب إلى الاحتياط للتلازم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف
وجود كل ممكن على وجوده فلهجوا أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولك تنقل الكلام إلى
الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أو لا باختياره فيلزم الاضطراب قلناه هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر
آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق
ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع فإن قيل تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق
التسلسل في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل
بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر ما مر من أن أسناد الأمور اللاحقة
واللامعدومة كالإيقاع مثلا ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه
متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختياره
وإن أريد الثاني أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضاً لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من
ذلك الرجحان بل مرجح بمعنى وجود الممكن به أو مجرد لا وجود للإيقاع وإنما يشر المصنف رحمه الله
تعالى ههنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة
(قوله فالآن جئت إلى إثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث أن القدرة بجوس هذه الأمة والمجوس
قاتلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا لا يتم التول بكون خالق الشر والقيس غير الله
تعالى وأيضاً قائلون بأن الله تعالى يخلق شيئاً ثم يترأخه كخلق إبليس وهذا لا يتم القول بكون الله تعالى خالقاً
للشر والقياس مع أنه لا يرضاهما فهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى
والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف رحمه الله تعالى
أورد على ذلك دليلين الأول حاصله أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصداً واختياراً في بعض الأفعال وإن
ذلك القصد والاختيار لا يكتفي في وجود ذلك الفعل إذ لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد
يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده
الجازم بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق به غيره وبأن الكلام تنبيه على
تلك المقدمات وتوضيح لها وقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراتد مع توفر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لقوله الاختيار لجواز أن يكون المؤثر قدرة واختياره ولكن
بشرط أن لا يراده تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراده تعالى
التي لا مراداً للعبد لا تنفأ شرطاً تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى
(قوله وإن لم يكن صادراً من الآلات تكون الإرادة لا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فإن
المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد وداع يدعو إلى تحصيله لما عقل أو يتخيل من
ملائمته وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك فيها ليس بلزم

الإيقاع فيعين ما قلنا في
الإيقاع هذا الذي ذكرنا
هو باطل دليل الجبر فالآن
جئت إلى إثبات ما هو الحق
وهو التوسط بين الجبر والقدر
أي ما هو حاصل بمجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد
فنقول التفرقة ضرورية
بين الأفعال الاختيارية
والاضطرارية وليست التفرقة
بمجرد كونها مرافقة
لإرادتنا لأن الإرادة إن
كانت صفة بها يرجع الفاعل
أحد المتساويين ويخصص
الأشياء بما هي عليه من
الخصوصيات يلزم من وجود
الإرادة لنا كون الترجيح
والتخصيص صادرين منا
وهو المطلوب وإن لم يكن
صادر من منا لا تكون
الإرادة إلا مجرد شوق
فيجب أن لا يقع فرق بين
الاختيارية والاضطرارية
التي تشترك فيها كحركة
نبضنا على نسق نشتهى
أن تكون عليه لكنها تفرق
بينهما ونعلم أن الأولى
يفعلنا لا الثانية وأيضاً

تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالتحذير إلى صلب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر أيضا قد تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فعمل أن العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطراب ولا وجوب وترجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار. حسمهم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما نوتر في أخبار الأنبياء عليهم الصلوات والسلام والصدّيقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدر وأعلى ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والآراء مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعمل أن المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثرا طبعيا فاجرى عليه العاقل بوجده خوارق العادات وأيضا لا يمكن الحركات الابتدائية الأعصاب وأراخاتها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولأن ندرى أي عصبية يجب تمديداتها لحصول الحركة الخصوصية وكذا لا شعورنا بكيفية خروج الحروف عن حناجرها فعمل من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان اختيار (١٨٧) العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة

أنه جرى عاده تعالى أنامى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطراب إلى القصد بخلق الله تعالى عقبيه الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البذل ثم صرفها إلى واحد من فعله اليد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لأن الله خلق هذا الصنف مقصورا لأن هذا ينافي خلق القدرة

لأن المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الإرادة به يصح تعلق القدرة به واستعرف أن الفعل قد يكون متعلقا بالإرادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فإن قيل كيف يستعمل هذا الاختيار ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم إليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الأتقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صلب وهو ما انحدر من الأرض وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي وأيضا قد يجذب الفعل الاختيار ما بعاشا عليه وداعيا إليه من أنفسنا كالمنشئ إلى محبوب بخلاف المشئ إلى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لأن زاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء أيضا لأن بعض الفقهاء ينكروا (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره أن قصد العبد اضطرابي لا اختياري لأنه لا يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا لتسلط الاختيارات فاجب بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الأمور الالاموجوده واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما توقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة إلى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد السكان الفاعل مضطر إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولما قلنا أن يقول لو كان الاستناد إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كإثبات كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى هذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق وهذا ينافي كون العبد موجودا له ومؤثرا فيه والجواب أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور الالاموجوده واللامعدومة كالقصد مثلا في الموجود كالحالة الحاصلة من الإيقاع والسلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

حصلت الحالة المذكورة بجميع خلق الله واختيار العبد فلذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونها اضطرابا لأن الاختيار تأثيرا في فعله أيضا) وإنما قال أيضا ليعلم أن الاختيار ليس مؤثرا تام بل هو جزء للمؤثر. برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء إلا وأن يجب وجوده بالغير فإن كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وإن كان يتوسط وجود أمر فذلك الأمر يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد وإن كان يتوسط عدم أمر لا يكون ذلك لعدم العلم السابق على الوجود إذ لا صنع للعبد فيه فيكون العلم الذي بعد الوجود وهذا لعدم لا يمكن إلا بوزال العلة التامة لذلك الأمر وألبتامة فالعلة التامة أن كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد إلى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على إعدامها وإن كان للعبد مدخل في تلك العلة التامة فزال العلم هو الوجود فيكون يتوسط وجود أمر وقدر امتناعه وقد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى إذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد وجوده وأمثالها فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأمر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا إن ما يقع به المقدوم مع صحة انقراض القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع

وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لاني أمر موجود لأن صنعه فيه أما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأن وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثاني فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلأن ذلك المعدم إن كان عدما سابقا فهو قديم لا يصنع له فيه وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء إن كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع للعبد إزالته وإن كان لزوال المعدم مدخل في زواله عاد المحذور لأن زوال المعدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فمعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب والخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما يلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع واليجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجودا لذلك الشيء الموجود داخله لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فمعين أن ذلك الأمر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدورة إلا أنه في الخلق يصح انفراد القادر بالإيقاع المقدور في الكسب أيضا في الخلق يقع الفعل المقدور لاني عمل القدرة في الكسب يقع المقدور في عمل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في العمل الذي قامت به قدرته زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في عمل قائم به هذا ولكن لقاتل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد وغلو قاله لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وأرادته التي من شأنها الترتيب واليجاد أيضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه غلو للقادر والقاتلون بأن فعل العبد بخلقه وأرادته لا ينازعون في توقفه على أمور من الله تعالى كإيجاد العبد وإقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة أنه لا شك أن بعض أحوال الحيوان لا شعوره بها كالتغذية وهضم الغذاء وبعضها مشعوره لكن ليس بارادته كركضه وسحبه ونومه وبفظه وبعضها مالم يقصد إلى صدور وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده ويرى بما يقصده لا يصح صدور فضة صدور والصدور غير القصد أي لا الصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تنفي في الصدور إلا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى بالإرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأشقة الجزئية باطل فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو أتما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدر على الترك كقول من يقول إن الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرة وإرادته دفعا للتسلسل ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقداتها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته تحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم

صح انفراد القادر به فهو كسب ثم إن مقدورات الله سبحانه الأول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كإتيان الموجودات التي لا يصنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية للعبادة وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وإن كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور لاني عمل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر والكسب أمر اضافي يقع به المقدور في عمل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لا يوجد وجود المقدور بل يوجد من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقدور

مختلف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا بنافي
 المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وما اتما الاتصاف به ارادته وقصده قبيح وقد علم أن الكسب من حيث هو هو واجب
 الاتصاف به فالقصد له قبيح لأنه موصل إلى القبيح لأنه يعلم أن كل ما قصده خلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالخالص أن مشاغلنا رحمهم الله تعالى
 يغفون عن العبد قدرة اليجاد والتكوين فلا خاتق ولا مكن الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجهه لا يلزم منه وجود امر حقيقي
 لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب الاضافات فقط كعشرين أحدا المتساويين وترجيحه هذا ما وفقت عليه من مسئلة الجبر والقدر والله
 التوفيق ثم بعد ذلك رجعتنا إلى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقله أن الاتفاق والإضراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير
 مسلم لأن كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافي في كونه حسنا لذاته أو أوصفة من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحقوق
 المدح أو الذم بكل من انصف به سواء كان انصافه باختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا ألا ترى أن الله تعالى محمد على صفاته العليا مع أن انصافه
 بها ليس باختياره على أن الأشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال (١٨٩) والنقصان فلا شك أن كل كمال محمود
 وكل نقصان مذموم وإن

أصحاب الكمالات محمودون
 بكمالهم وأصحاب النقصان
 مذمومون بنقصانهم
 فأنكاره الحسن والقبح
 بمعنى انهما صفتان لا جهلها
 يحد أو يذم الموصوف
 هما في غاية التناقض وإن
 أنكرهما بمعنى أنه لا يوجد
 في الفعل شيء يثاب الفاعل
 أو يعاقب لأجله فقول أن
 عني أنه لا يجب على الله تعالى
 الانابة والعقاب لأجله
 فنحن نساعد في هذا
 الفعل وإن عني أنه لا يكون
 في معرض ذلك فهذا بعيد
 عن الحق وذلك لأن
 الثواب والعقاب أجلا وإن
 كان لا يستقل العقل
 بمعرفة كيفيةهما لكن

يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين (قوله ثم اختلاف
 الاضافات) لما جعل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزّه عن النقص فحاول
 التفصيص عن ذلك بأن الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب ودون الخلق فيستدلى
 العبد لا إلى الله تعالى وذلك لأن خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل بما يتضمن مصالح
 وإنما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقله أن
 الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للقدمية الثانية من دليل الخصم وهو أن
 فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بأنهم مقدمة اجماعية مسلمة
 عند الخصم فلا وجه لمنهوا ولا حاجة إليها لأن جميع المباحث السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى
 والنقص عما أورد من الدليل عليها ويان أن لا يتمتع أن يكون فعل العبد اختياريا أو أعجب من ذلك توضيحه
 سند المنع بصفات الله تعالى وأنه لا يحد عليها وبكالات الانسان ونقصه حيث يحد عليها ويذم وادعاه
 التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر في أول الفصل أن الزارع في
 الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب
 هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على
 سبيل الترييد والاحتال بقوله وإن عني أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب إليه الأشعري من أن
 الفعل ليس لذاته أو أوصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بأن فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي
 الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب لحسن أو الذم
 والعقاب فقبيح وليس للخلاف دليل يعتد به ولا منع يعمل عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من
 تفتيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعميد الاسجاع وتكثير الاقراغ فقلعه عند الأشعري كهرير باب
 أو كهلين ذباب والله اعلم بالصواب (قوله في رواه) الصواب من رواه (قوله وعند بعض أصحابنا)

كل من علم أن الله تعالى عالم بالسكيات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم أنه غريق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله
 ينسب من الصفات والأفعال ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة إليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبق له أن يستحق بذلك مذموم لم يتيقن
 أنه في معرض سطخ عظيم وعذاب ألیم قد سجل غوايته على غبائه ولجأته وهره على سخافة عقله واعوجاجه واستخفافه بفكره
 ورأيه حيث يعلم بالشر الذي في رواه عصمته الله عن الغيابة والغواية وهذا ناهي بالهداية فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعتنا إلى إقامة
 الدليل على مذهبنا وإلى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبيحها) وإن نال ذات
 الفعل أو أوصفة له ويعرفان عقلا (أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يحد فاعله عاجلا ويثاب عاجلا ويذم فاعله عاجلا ويعاقب عاجلا أو يكون
 للفعل صفة يحد فاعل الفعل ويثاب عاجلا أو يذم ويعاقب عاجلا وإنما قال أيضا لأنه لا خلاف في أنها يعرفان شرعا (لأن وجوب تصديق
 النبي ﷺ أن توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبي ﷺ إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فآخبر بأمر
 مثل أن الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فإن لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وإن وجب فلا

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض أخباراته عقليا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل إخباراته شرعيا والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول الذي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام أن تصديق الاخبار الأول واجب فتكلم في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فلأما أن يجب بالاخبار الأول فيلزم الدور أو بقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل وإذ ثبت ذلك تعين الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فتقوله (ولا) أي وإن لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لأن الواجب العقلي ما يجعل فعله وبذمه على تركه عقلا والحسن العقلي ما يجعله على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقيحه عقليين بوجبه من حصول الأول أن تصديق أول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا ما الصغرى فلا نعلم أن شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالتصديق الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه بإدلو جاز كذبه ولما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن ثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جرم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وأظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويعرجم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب إطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) أمثال أو امرأتي عليه السلام إن وجب عقلا فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب أمثال الأمر بالأمثال إن كان بالإمر الأول دار ولا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كاعل لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشريعات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الأصلح واجب) لاخفا في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فانه قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدورهم أو لا صدورهم عن الله تعالى كعبادة ما هو أصلح لعباده وقبول الشفاعة وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله) وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب

نقول في أمثال أو امرأته
أما واجب عقلا الخ هذا
الدليل لاثبات الحسن
العقلي صريحاً وقوله (وأبضا
وجوب تصديق النبي عليه
السلام موقوف على حرمة
الكذب فهي أن ثبتت
شرعا يلزم الدور وإن ثبتت
عقلا يلزم قبحها عقلا)
هذا يدل على القبح العقلي
صريحا وكل منهما يدل على
الآخر التزاما لأنه إذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون
تركه قبيحا عقلا وإن كان
الشيء حراما عقلا فتركه
يكون واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا (ثم عند
المعزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح موجب للعلم بهما
وعندنا الحاكم بهما هو الله
تعالى والعقل أقله لهما
فيخلق الله العلم عقيب
نظر العقل فظهر صحبها)
لما أثبتنا الحسن والقبح
العقليين وفي هذا التقدير

الأشاعة

لاخلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم

وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحق بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبسحها ويحرمان غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيرهم وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء معين وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضرر ومن حسن أو قبح وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن

والقيح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عند النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما يحكم الله بحسنة أو قبيحة لم يطلع العقل على شيء منه بل بمعرفة موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولى للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أنه ليس لنا قدرة بإيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد (والمأمور به في صفة (١٩١) الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه

وحسن لمعنى في غيره) لما ثبت أن الحسن والقيح يعرفان عقلا علم أنهما ليسا بمجرد الأمر والنهى بل إنما بحسن الفعل أو قبح الفعل لعينه أو شيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو إما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء إما صادق على الشكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها أو لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا تصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم أن الحسن باعتبار الجزء إنما يكون حسنا إذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج إما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم

الإشاعة بعينه لانا نقول الفرق هو أن الحسن والقيح عند الإشاعة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما أما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقيح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالاتباع والكتاب كما كثرت أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح المباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولأنه لو لم يستند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى أن خالقها وموجدتها لله ولله العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أن لا يتمتع أن يحصل والعادة هو تكرر الفعل أو وقوعه دائما أو كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجهه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال أن النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظة ثم أشار إلى أن الشيء الذي لاجله يحسن الفعل أو يقيح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظر إلى غير الأشياء وبمعنى ترتيب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن (قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدو نه وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدو نه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعني ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم قسمه بما يشمل القسم الثالث أيضا أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لاجسا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليب الجانب القبيح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أو لآثار خارج عنه وكل من الجزء والخارج لا محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبيح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وإنما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ثم ورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أي جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه إذ ليس ذات الشيء معنى فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغلب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسنها باعتبار الأجزاء وثانيا بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لاجلة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخيص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر إلى هذا

الجهاد وإما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء ثبت أن الحسن ينقسم إلى هذه الأنسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي إن شاء الله تعالى وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه إما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد في جزئياته إلا الموجودة وبخلاف تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون الاحسن لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء . وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة
مثلا فان مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المألومة ففهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد ففهومه القتل والضرر
والتهب مع الكفار وليس إعلانه كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لجزأ وهذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي إذا عرفت هذا (١٩٢) علمت بطلان قول من أنكركون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بأن قال

المركب الاعتباري يكون الحسن زاجعا إلى جزئيه الذي هو المعنى الكلّي والمذكور في كتب القوم أن المراد
بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاتة سواء كان لعينه أو لجزئيه بمخلاف الحسن
لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال أن الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن
الأمر الخارج عنها (قوله والفرق بين الجزم) قد استدلل نقاة الحسن والقبح العقلين بأن فلو حسن الفعل
أو قبح لذاته لما اختلف بأن يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللام
باطل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظلم فأشار
إلى جوابه بأن الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة
بالفعل جنس والإضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه (قوله
أما الأول) أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لأنه إما أن يكون شيئا بالحسن لمعنى في غيره
أو لا والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف به أو لا وإنما جعل الشيء بالحسن بمعنى في غيره مقابل هذين
القسمين نظرا إلى أنه لا يتقسم إلى ما يحتمل السقوط ولا لا يحتمل بل كله محتمل السقوط وقد يقال لأن المراد
بما يكون حسنة لكونه إتيانا للآمر به بالذاته ولا لجزئيه بمخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الأتيان
بالمأمور به حسن لذاته وهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة غير الإسلام
رحمه الله تعالى أنه إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر أن هذا الوصف إشارة إلى كونه حسنا
لمعنى في نفسه واعتراض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنة حتى لو صبر عليه حتى
قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف
إشارة إلى كونه مأمورا به بمعنى أمر الوجوب لا يقال حسنة كان بالآمر فيسقط بسقوطه لا محالة فهو لا ينافي
كونه حسنا باعتبار أمر التنبأ لأننا نقول هذا مذهب الأشعرى وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه
وعندنا ليس الحسن بالآمر بل إنما يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئيه أو لغيره (قوله واعلم أن
المنقول) يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءا من الإيمان ولا شرطه بل هو شرط لأجزاء
أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن
في أحكام الدنيا كما أن المتناقض لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافر عند الله تعالى
وتمسكوا على ذلك بأن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن أحدث الإيمان بوصف به على
التحقيق وإن انقضى الإقرار وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكوا بظاهر النصوص الدالة
على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبي ﷺ كان يأمر بها ويكفي ويجعلها أعم من الأعمال إلا
أن الإقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار
مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطراب تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من
صدق ولم يتمكن من الإقرار وأما أن ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجىء جوابه ولقد طال

قد يختلف حسن الفعل
وقبحه باعتبار الإضافة فلا
يكون حسنا لذاته أو قبيحا
لذاته لأن الاختلاف
بالإضافة لا يدل على ما ذكر
لأن الإضافة داخلة في ذات
ذلك الفعل لأن الفعل
من الأعراض النسبية
والأعراض النسبية تقوم
بالنسب والإضافات
فالإضافات المختلفة فصول
مقومة لما فقونا شكر
المنعم حسن لذاته معناه أن
الشكر المضاف إلى المنعم
حسن لأن ذات الشكر من
غير إضافة حسن (أما
الأول فإما أن لا يقبل سقوط
التكليف كالصديق وإما
أن يقبل كالإقرار باللسان
يسقط حال الإكراه
والتصديق هو الأصل
والإقرار ملحق به لأنه دال
عليه فان الإنسان مركب
من الروح والجسد فلا تتم
صفة الإيمان تظهر من
الباطن إلى الظاهر بالكلام
الذي هو أدل على الباطن
ولا كذلك سائر الأفعال
إنما قال هذا للفرق بين

الإقرار وعمل الأركان فان الإقرار يجعله داخلا في الإيمان ولا يجعل عمل الأركان داخلا فيه واعلم أن المنقول من
علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه المسألة قولان أحدهما أن الإيمان هو التصديق وإنما الإقرار لأجزاء الأحكام الدنيوية وعليه الثاني أن الإيمان
هو التصديق والإقرار معا (فن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر ولم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة كنية الإقرار في حال الاختيار (وإن
صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطراب (وكالصلاة تسقط بالعدو) وهو عطف على قوله
كالإقرار (وإما أن يكون شيئا بالحسن لمعنى في غيره

التزام بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعترف بالإيمان وأنه تصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل المنطق وغيره ويجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرویدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أولاً وقوعها وتسميته تسلياً زيادة توضيح المقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم حصوله للكفار عن وعي ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالآمان وكثير من المصدقين المفرين بكفر ما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار فإن قيل فعل هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان قلنا باعتبار اشتغاله على الأقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى الخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لنفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم الأقول حكمه الاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرویدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فإن قيل لم جعل الأقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الإيمان بخلاف أعمال سائر الأركان لجوابه أن الإيمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح لجعل عمل شيء من الجسد يضاف اخلافيه تحقيقاً لكلال انصاف الانسان بالإيمان وتعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان وإظهار مافي الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن الأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك الفعل حسنه على ورود الأمر به ولم يتوقف فان حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كالزكاة) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الأقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنه يحتتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم تركيبتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيماً للباري وشكراً للنعيم وعبادته يستحقها باليقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا تحسن لغيره لأننا نقول هذا الإثبات في الحسن لعينها بل يؤكد أنه لا ترى أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالتصديق بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها لأن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد أما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير لأنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر لجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الأفعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالأمر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التي ورد الأمر بها أما الأول فلأن الزكاة في نفسها تنقيص للبال وإنما تحس بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضراء بالنفس ومنع لها عما باعها ما لها من النعم وإنما يحسن بواسطة قهر النفس بالإمارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الانسان زجرها عن ارتكاب المنيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة إلى أمكة مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والأماكن وإنما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسناً بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبداً محضاً

الشریف المکرم بتکریم الله تعالى إياه وإضافته إليه فقهه تعظیم له وأما الثاني فلأن الفقير والبيت وإن كان يستحقان الإحسان والزيارة نظراً إلى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعنى الزكاة والحج إذ العبادة حق لله تعالى خاصة والاحسان أن يقال الفقير إنما يستحق الاحسان من جهة ماله وهو الله تعالى لأن جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظیم لنفسه لأنه بيت كسائر البيوت والنفس وإن كانت بحسب الفطرة محلل للخير والشرف إلا أنها للمعاصي أقبل وإلى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جليل لها فكأنها بمجولة على المعاصي بمنزلة النار على الأحرار فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها فاسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الإعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسناً للمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال أن هذه الوسائط لم تعتبر لأنه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعتراض بأن الوسائط تطهى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لا بنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامتنة بما أدخل فيه لقدرة العبد وأوجب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وإنما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المسكن ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر إذا الوسائط ما يكون حسن الفعل لأجل احسانها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلذلك أصرح المصنف رحمه الله تعالى بأن الوسائط تطهى لدفع القهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في أنه ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط تطهى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المسكن والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله برد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الإيراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل لأن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فاصارت كأنها حاصنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به كما هو رأى الأشعرى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الأول أنا لا يجعل جهة حسنها كونه مأموراً به بل نستدل بذلك على أنها حسنة في نفسها وإن لم ندرك جهة حسنها كما أن الأمر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني أن كل ما أمر به الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى أن العقل يحكم بأن طاعة الله تعالى وأمثال أمره حسن لذاته فيحسن الإتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتياناً بالمأمور به وعند الأشعرى لا يحسن ذلك عقلاً بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسناً فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئته مع قطع النظر عن كونه إتياناً بالمأمور به كالأيمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه إتياناً بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الإتيان به لاجل كونه مأموراً به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسناً لمعنى في نفسه وهذا يدفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجزأه أن يؤتى به لاجل قصد الامتثال كالوضوء للبر فحينئذ لغيره لا لعينه وما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه إتياناً بالمأمور به صار النوع الثاني معاً للنوع الأول وإلا فالإتيان بالمأمور به أيضاً حسن لعينه ثم النوعان وإن تبايناً بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لا مراً واحداً لا إيمان بحسن لذاته ولكونه إتياناً بالمأمور به والأول يثبت قبل الشرع ودون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المتوهم حسن لذاته باعتبار كونه إتياناً بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطاً للصلاة فإن قيل فالمأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الإتيان بهذه الأشياء إذا العبد إنما مأمور بما يقع الفعل وإحداً فامعنى الإتيان بالمأمور به والإتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق أن ههنا معنى مصدرياً ومعنى حاصل بالصدر والأول هو الإيقاع والثاني هو الهيئة الموقفة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة بالإتيان به إيقاعه وإحداً ثم قال قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن

الله تعالى برد عليه أنك إن أردت بالحسن لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئته لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم إذا بينت أن جهة حسنها لمعنى في نفسها كونه تعبدًا بمحض الله تعالى فيكون عينها حسناً لكونها مأموراً بها لذاتها ولا لجزئتها وإن أردت بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأموراً به فهذا عين مذهب الأشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن إلى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لأن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الأول أنه قد فعل مما تقدم أن حسن الفعل عند الأشعرى لكونه مأموراً به وعندنا لا بل إنما أمر به لأنه كان حسناً قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الأمر لكنه خفي عن العقل فأظهر الله تعالى بالأمر فالأمر بالزكاة وأمثاله دال على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسنا للمعنى في نفسها لكننا نعلم ذلك المعنى والثاني أن الاتيان بالمأمور به من حيث أنه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لأن طاعة الله تعالى وترك مخالفتها بما لا يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فإن شكر الممنع عنده ليس بحسن عقلا فإداء الزكاة يكون حسنا لمعنى في نفسه لأن اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري إنما يحسن أداء الزكاة لأنه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة الله تعالى فهذا بناء على أن الحسن لمعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا إلهييا وإلا جزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فإنه حسن إلهييه واتيان بالمأمور به وقد (١٩٥) يوجد الأول بدون الثاني وإذا أتى به

أكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به أو يضاع على العكس في الحسن لالجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فلم فسادا قال أن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المؤتى حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والنوى بنية امثال أمر الله تعالى حسن لغيره لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حق شرط فيه الأهلية الكاملة) فإن العبادات يترط لها الأهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى (وأما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك) الغير إما منفصل عن هذا

الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنه حسن المأمور به فإن قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادق عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله) يقتضى كونه عدلا وإحسانا) لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والإحسان إحسانا قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطا للبدح عاجلا والثواب أجلا (قوله) فالأمر بالزكاة أمثاله دال على حسن المعنى في نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر به الدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله) فذلك الغير إما منفصل) عبارة غر الإسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذية قبله بحال أبي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به المراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يقتصر إلى اتيان به على حدقه وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر أن المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة متلاعرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيها على أن المراد بالقائم بنفسه بالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله) فلا يحتاج إلى الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى التوبة لأن الصلاة إنما يفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والافتقر إلى التوبة هو وصفه لا ذاته (قوله) كالجهاد) فإنه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة غر الإسلام رحمه الله تعالى أنها إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كفر الكافر وإسلام الميت بما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التباين والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله) ولما كان المقصود) يعني أن المأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فإن كان مغايرا

المأمور به) كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى إما قائم بنفسه لأن الأعراس لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائما بهذا المأمور به بقوله منفصل يكون مكررا (كالسعي إلى الجمعة حسن لأداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها إلى التوبة وإما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى إن أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهادون فغنى البعض حق الميت يسقط عن الباقي ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (بالضرب الأول) وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الأول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة أن مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب وأمثاله وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الله تعالى كأن السعي في المفهوم غير الأداء . لكن في الخارج عنه وكان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عنهما فالجهد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج وهو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فثابه هذا الضرب القسم الأول لا للضرب الأول لأن السعي غير أداء الجملة في المفهوم وفي الخارج (والأمر المطلق) أى غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول ويصرف عنه أن دل الدليل) أى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى نفسه (لأن كمال الأمر يقتضى كمال صفة المأمور به) لما أعلن المطلق ينصرف إلى الكمال . ثم أن الأمر المطلق يكون أمرا كاملا بأن يكون للإيجاب فاما الأمر الذى للإباحة أو التنبه فناقض في كونه أمرا ذا نية هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الأمر أى لو لم يكن القسم حسنا لما أمر الله تعالى به (١٩٦) (فيكون الأمر الكامل) أى الأمر الذى هو للإيجاب (مقتضيا للحسن

الكامل) لأن الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله لیسكون الإيجاب محصلا لفعله وما نأمن تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكإل العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكإل الحسن أن يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى أنه إتيان بالمأمور به وإنما اخترت فى الأول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لأن المعنى الأول مقتضى الأمر والثانى موجب الأمر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

وسمها إلى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في المتن عندنا اتفاقاً واقع عنده في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير المتن لذاته (كإيمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فإن قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً لأن العبد غير قادر على إجماد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها ثم بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة بأجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد (على أن عليه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الأشعري وهو أن الله تعالى علم في الأزمان بأجل لا يؤمن أصلاً بأن آمن يتقلب علم الله جهلاً وهو محال فإيمانه فالأمر بالإيمان يكون تكليفاً بالمحال فتجب

أدى أحدهما ندفع الآخر (قوله فصل) ذكر غير الإسلام أن من الحسن لغيره ضرباً ثالثاً يسمى الجامع وهو ما يكون حسناً لحسن شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة وتوقف وجوب السعي على وجوب الجملة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لأنه ثم أورد مباحث القدرة وتفاوتها ولا يخفى أن فيه نوع تكليف وأن جملة من أقسام الحسن لغيره ليس أول من جملة من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلاً على حدة وذكر أن التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجوب الأول أن التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفة فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني أنه بما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا أروها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والإلزام إمكان كذب به وهو محال وإمكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالأدلة على عدم الجواز وإلا لظاهر منه الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لاصلين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً وتوحيهاً أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيحكي. والتكليف قبل الفعل لا معه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطلق أماناً أن يكون متمماً لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع متعدي على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك والآيات ناطقة به وأما أن يكون متمماً لغيره بأن يكون متمماً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاه شرطاً وجوداً مانعاً فالجواب على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بماعمل الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفاً بما لا يطاق أم لا فعند الجمهور بما يطلق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلاً أو وقوع الكذب في اختياره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأوجب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عن الامكان أي عن كونه مقدوراً لأبي جهل وغتار الله بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحده عقيب قصده وإنا نأمر الامكان بذلك لأن البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للعلوم لا حاجة إليه في الجواب إلا أنه دفع لما يقال أن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أن علم الله تعالى ما يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والمتنوع بمسطاع ومقدر ولتأني أن يجمع كون العلم تابعاً للعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلا بعد وقوعه فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعاً للعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعاً وعدم وقوعه ويكتفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أنه لا اختياراً وقدرته في الإيمان وعدمه وكذا في الأخبار وقد يقال في تقرير دليل الأشعري أن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ماعمل بحبه به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد تكلف بأن يصدقه في أن لا يصدقوه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمتنوع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جواباً عن ذلك ولا يخلص إلا بما قيل أن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الأخبار بأنه

بأن الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للعلوم فعليه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان أي عن أن يكون مقدوراً

ومختار له (وعنده لا تأثير لها) أى لقدرة العبد على أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز) أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافاً (١٩٨) للبعثرة بل بناء على أنه لا يلبق بحكميه وفضله ثم القدرة شرط الوجوب الآداء

لأنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الآداء فلا حاجة إلى القدرة) وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الآداء فى الفضل المتأخر (بل هو يثبت) أى نفس الوجوب (بالسبب والأهلية على ما يأتى) أى فى فصل الأهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يمكن به المأمور على أداء المأمور به) أى من غير حرج (غالباً) وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهى شرط الآداء كل واجب فضلاً عن الله تعالى بدينيا كان أو مالياً فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة كأداء أو موباهمة) أى مع العجز (وتسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهى شرط لآداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة فى الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الآداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقة القدرة للآداء إذا كان هو الفرض وأما هنا

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله) وعنده) أى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعرى لزم أن يكون جميع التكليف تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعرى فى أن العبد مجبور فى أفعاله لا تأثير لقدرة أهلاً وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعرى وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله) ثم عندنا) يعنى أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعزلة مبنى على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء فى أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف متمتعاً وعندنا مبنى على أنه لا يلبق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فلو لم ترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يلبق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وقالنا أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل الزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يلبق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العباد إحساناً وهذا قول بوجوب الأصل فأن قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلاً وإحساناً قلنا غيبت لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله) ثم القدرة شرط الوجوب الآداء) فإن قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الآداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الأخرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى أن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحداً أنه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود وقبل المباشرة لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله) لأنه قد ينفك) أى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الآداء غيبت لا يحتاج إلى القدرة التى منشا الاحتياج إليها والآداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الآداء لأنفس الوجوب (قوله) من غير حرج غالباً) قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثير الكثر لا يتمكن منه بدونهما إلا بخرج عظيم فى الغالب ووفق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادراً وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فإن الأول غالب والثانى كثير والثالث نادراً (قوله) وهى أى القدرة الممكنة شرط لوجوب آداء كل واجب فضلاً عن الله لأن القدرة التى يتمتع بها التكليف بدونها هى ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً عن الله ومنه (قوله) فامكان القدرة على الآداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كلف للتصام ولم يعتبر إمكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وإمكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عى الاعى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضاً متعذر فى هذه الصور (قوله) كما فى مسئلة الحلف بيمين السماء) هذا خلاف يمين القموس لأنه قد يتمتع بامكان إعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه بحال إذ بإعادة الزمان الماضى

فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الآداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء كسئلة الحلف بيمين السماء) فإنه يتعذر اليمين لامكان البرى بالجملة كما كان للتي عليه السلام فامكان الأضل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على أن القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الآلات والأسباب فقط وقد وجدت هنا

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى وإن سلمنا أن إمكان القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل هنا لأن القدرة التالى (١٩٩) تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي

سلامة الآلات والأسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل لأن العلة التامة تكون مقارنة للعلول إذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف العلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبنى على نفس الوجوب لا على وجوب الأداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب إذ يتمكن على الأداء يستغنى عن بقاءها) أى استمرارها (فلذا لا تشترط للقضاء فلذا إذا ملك الزاد والراحلة فخرج فهلك المال لا يسقط عنه لأن الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم أن جمل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يتناقض قوله لأن القدرة التي شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الأداء كالنساء في الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب كالأثقال ينقلب إلى العسر فلا تجب الزكاة في

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعل (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التالى تصوير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها ففى وجود قبل الفعل ومعوه بعده وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط ففى مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف العلول عن علة التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلذا قال إن القدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فإن قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط ضرورة أن الفعل بدونها يمتنع ولا تكليف بالمتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك أو بالنظر في التكليف مشروطا بما ذكرتم لتوجه التكليف لإحلال المباشرة ولا يلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علة التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا واختار له معنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما المتع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده وبهذا يتدفع ما يقال أن الفعل بدون علة التامة يمتنع ومعها واجب فلا تكليف إلا بالمال لأن في الأول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطلوبة بالقائلة بأن ما لا يجب أدؤها لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء (قوله ولا يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام بمعنى أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفترق إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فستغنى عن بقاءها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه في النفس الآخرين من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوات والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كافي الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخاة في الآخرة كالميت يبنى عليه الواجبات في حق بقاء الأئم المؤاخاة مع أن الموت عجز كفى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لافرق بين الأداء والقضاء في أن كلا منهما إن كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوبا لأمر آخر يكفي توم القدرة ففي النفس الأخير تبنى الواجبات بتوم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخاة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لأن الزاد والراحلة) دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما وجوب الحج ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يتناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء) أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد بعدما تبين الإمكان

هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لأنه تعدقان قبل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض

بالقدرة المحككة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة المحككة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالتأخر في الزكاة فإن الأداء يمكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر حيث ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض الثناء ثم القدرة المحككة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كالمسرة وفي النكاح شرط للانتماء دون البقاء بخلاف المسيرة فانما شرط فيه معنى العلية لا ما غيرت صفة الواجب من العمر إلى اليسر إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة المحككة لكن بصفة العمر فاثرت فيه القدرة المسيرة وأوجبته بصفة اليسر فاشترط دوامها نظر إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونهما إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة المسيرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع الابتكاح للصفة فهذا اشترط بقاء القدرة المسيرة دون المحككة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا يجب) يعني بعدما يمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال يبقى الوجوب لعدم بقاء القدرة المسيرة خلافاً لما في رحمه الله تعالى وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كما في الحول فلا تنافي بالانفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو بغيره في البحر فقد انتفت القدرة المسيرة فينبغي أن لا يجب الضمان لجوابه أن اشتراط بقاء القدرة المسيرة إنما كان نظراً للكفاف وقد خرج بالتعدي عن استحقيق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه وأقول يجعل القدرة المسيرة باقية بتقدير ازجر على المتعدي وردا لما قصد من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المزدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعاً إلى القدرة المحككة على أنهم فسروا القدرة المحككة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يريد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة المحككة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الأهلية بأن يكون غنياً فيتمكن من الاغتناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العمر إلى اليسر لأن إتياء الخمسة من المائتين وإتياء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ولو نسب ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل ربما يكون إتياء الدرهم من الأربعين ليس إتياء الخمسة من المائتين وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لأن الوجوب في الواجب واحداً لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة المسيرة التي هي وصف الثناء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينبغي بانتفاء البعض وهذا يدفع ما قيل أن نفي قوله فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة المسيرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة المسيرة والأفلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى) أي لإصداره عن غنى وظهر مقصده كافي ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة إذ المال لغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتياده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لغنى الوجوب لا لغنى الوجود إذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء للفقير ولا يصير المرء أهلاً للاغتناء إلا بالغنى كالأصغر أهلاً للملك إلا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المتبر في الزكاة ليس هو الاغتناء الشرعي بل الاغتناء عن السؤل ويدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية اغتناء الفقير على الغنى وقد جهاب عن الاعتراض بأن المراد أن الاغتناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير

فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي (توجيه السؤل أنكم شرطتم بقاء القدرة المسيرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي أن لا يجب الزكاة في الباقي إذا هلك بعض النصاب فتجيب بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر ونسبته إلى كل المقادير سواء بل يصير غنياً فيصير أهلاً للاغتناء لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى

ولاحد له فقدرة الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت به هذه القدرة للدلالة التخيري وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز في العمر لأن ذا يبطل أداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل (أي تشتت القدرة المقارنة للأداء) كالاستطاعة مع الفعل) أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً فالقدرة (٢٠١) المشروطة في الكفارة قدرة كذلك

أي مقارنة لأداء الكفارة
 لأسابقة ولا لاحقة (وذا
 دليل اليسر) أي اشتراط
 بقاء القدرة المقارنة دليل
 اليسر (فيشترط بقاؤها
 لبقاء الواجب) أي يشترط
 بقاء القدرة في باب الكفارة
 لبقاء الواجب حتى ان
 تحققت القدرة على الاعتاق
 فوجب الاعتاق ثم إن لم
 تنبئ القدرة بسقط الاعتاق
 لأنها لما لم تتصل بالأداء
 علم أن القدرة المقارنة
 للأداء لم توجد وهو الشرط
 لما ذكرنا أن وجوب
 الكفارة بالقدرة الميسرة
 فيشترط بقاؤها (إلا أن
 المال هنا غير عين فلا
 يكون الاستهلاك تعدياً
 فيكون كالحلاك) جواب
 سؤال مقدرو هو أنه لما
 سوى بين الزكاة والكفارة
 في أنها واجبتان بالقدرة
 الميسرة ينبغي أن لا تسقط
 الكفارة بالمال إذا استهلك
 المال كما لا تسقط الزكاة
 فاجاب بأن المال غير معين
 في الكفارة فلا يكون
 الاستهلاك تعدياً وهو في
 الزكاة معين لأن الواجب
 جزء من النصاب فتعين أن
 الواجب من هذا المال

عدم الصبر على شدة الندم الفقر والجوع على تكايد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي
 لثلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب فإن قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه
 السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيًا للوجوب فظاهر إذ لا تنافي بين عدم
 وجوب الصدقة إلا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً به باعتبار كونها أشق
 فان أفضل الأعمال أحزمها وإن جعلته نفيًا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير
 الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على
 شدة الفقر ويحزن على الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق
 الهى في الصبر على شدة الحاجة وإثبات مراد الغير على مراده ولو كان بخصاصة وقيد يقال المراد بالغنى
 غنى القلب حتى يصبر على فقره وينتبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبق له تعلق قلب بما تصدق به بحيث
 يفضى إلى إبطاله بالمعنى والاستكثار إن كان غنياً وعلى هذا لا يبيح التسكك المذكور (قوله ولا حمله) أي للغنى
 لأنه بكثره المال وذلك بتفاوت بغاوت الأشخاص والأزمان والأحوال فقدرة الشارع بالنصاب فصار الغنى
 من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للسكين بمعنى من له أدنى شيء (قوله لا دالة
 التخير) يعني أن التخير الكامل وهو التخير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من
 البعض كدخول الكفارة دليل التيسير بخلاف التخير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالية كافي
 صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإدليل التأكيدي أنه لا بد من الأداء البتة (قوله
 لأن ذا) أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق
 إلا في آخر العمر وبعد لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتيب النصاب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعمل أن المراد
 به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحققت القدرة) أراد به مملك الرقة
 أو ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها
 وسقوط الاعتاق (قوله إلا أن المال هنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الواجب
 في الكفارة يعود به هلاك المال بأصالة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله
 واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لثلاث تغلب اليسر عسرا
 أولاً بأنه يؤدي إلى قوأت أداء الزكاة في إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانياً بأنه ناسم أنه يلزم
 من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو تمام مثلاً دون
 الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسرو بقاؤها يسر آخر والجواب عن الأول التزام القوات في
 صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملك ولا يدا بالمال حقه ملكاً
 ويذا وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء
 فله حبس عن هذا المحل يؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى
 صار بحراً ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن ألياء الجناية عن غير اختيار الأرض
 حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إعجاب القليل
 من الكثير يسراً وسهولة فلو أوجبه على تقدير الحلاك أوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسراً

(٢٦ - توضيح) فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم أن في قولهم
 ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وإلا انقلب اليسر عسراً نوع نظر لأنه ان يسر الله تعالى لنا أمراً لا يلزم من ذلك أن يثبت
 يسراً وهو بقاء النصاب أبداً فان اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى قوأت أداء الزكاة فانه إن أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

لا يجب عليه شيء. وأيضاً لا ينقلب اليسر عرسان اليسر الذي حصل بشرائط الحول لا ينقلب عسر ابل غايته أن لا يثبت يسر آخر أنه اليسر للصواب (فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو أصل الشرائع قد تأسس عليه مبادئ الأصول والفروع فان طالعنا هذا الموضوع في كتب الأصول (٢٠٢) علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والندور المطلقة والزكاة

(أما المطلق فملي التراخي لانه) أي الأمر (جاه

للفور وجاه للتراخي فلا يثبت

الفور إلا بالقرينة وحيث

عدمت يثبت التراخي لأن

الأمر يدل عليه) لأن

المراد بالفور الوجوب في

الحال والمراد بالتراخي عدم

التقييد بالحال لا التقييد

بالمستقبل حتى لو أداه في

الحال يخرج عن العهدة

فالفور يحتاج إلى القرينة

لا التراخي (وأما المؤقت

فأما أن يتضيق الوقت عن

الواجب وهذا غير واقع

لأنه تكليف بما لا يطاق إلا

لغرض القضاء كن وجب

عليه الصلاة آخر الوقت أما

أن يفضل كوقت الصلاة

وإما أن يساوي وحيث إذا ما

أن يكون الوقت سبباً

لوجوب كصوم رمضان

أو لا يكون كقضاء رمضان

وقسم آخر مشكل في أن

يفضل أو يساوي كالحج

أما وقت الصلاة فهو ظرف

للؤدى وشرط للاداء إذ

الاداء يفوت بفوات الوقت

لأن الاداء تسلم عين الثابت

بالأمر والثابت بالأمر هو

الصلاة في الوقت أما الصلاة

وايس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فانه محال عقلاً وإنما يصير اليسر عسيراً أو بالعكس فليتبأمل أنه اليسر

لشكل عسير (قوله فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم

إلى الأداء والقضاء والحسن لعينه وألغيه فانه كان باعتبار حالة الأمور به في نفسه فلذا جعله في غير الإسلام

رحمه الله تعالى في الدرجة الأولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى أي لا بد من ذكر هذا

التقسيم وإبراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل الأحكام الشرعية بيتي عليه

أدلة عامة القواعد الكلية وأجزئ في الفقه لاشتتاله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من

الأقسام والأحكام وذلك معظم أحكام الإسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت

محدد بحيث لا يكون الاثبات به في غير ذلك الوقت أداه بل يكون قضاء كاصلاة خارج الوقت أو لا يكون

مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً في وقت لا محالة (قوله أما

المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والمختار أنه لا يدل على الفور

ولاعلى التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يمتنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر

وبالتراخي الاتيان به متأخراً عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم

بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلاح على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد

بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدلت على كون مطلق الأمر للتراخي بان الأمر

جاه للفور وجاه للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة

عدم قرينة الفور لا بدالة الأمر كان لعارض أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي إلا بالقرينة

فمنعدهما يثبت الفور فدفعه المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر ذاتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف

التراخي فانه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي

بالمعنى المشهور فلا دالة الأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كقضاء رمضان) جعلوا

صيام الكفارات والندور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار والأظهر أنه

من قسم المطلق كذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لاقيده ثم القضاء

واجب بالسبب السابق وصوم الندور والكفارة بالندور والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سبباً

لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت ما أن يتضيق وقته وأول الثاني إما أن يعلم

فضله كالصلاة وإما أن يعلم مساواته وحيث إذا ما أن تكون مساواة سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء

وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ويقال الوقت إما أن يكون سبباً للوجوب معيار للاداء أو لا هذا

ولذا ذكر أوسيباً لأمعياراً أو بالعكس (قوله أما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من

الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت والأداء إخراجها من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في

ذلك الوقت لشرف فيه فوق الصلاة ظرف المؤدى أي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط

لادائه إذا لا بتحقيق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً

للمؤدى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية

الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الأداء فلا حاجة إلى ذكرها قلت لو سلم فلانا نسلم أنه لزوم

بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضاً المقصود ببيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت

خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالأمر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولا تضاع

الصلاة اليه) إذ الاضاعة تدل على اختصاص فظقتها ينصرف إلى الاختصاص الكامل لا يرى أن قوله المالز يدينصرف إلى الاختصاص

بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف إلى مادونه أما الاضاعة بأدنى ملابس فجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر إنما هو بالسببية

وامتياز

فالأمر الذي ذكرنا من الإضافة إلى آخر ما كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفساد وتجدد الوجوب بتجده ولبطان التقديم عليه فإن التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول بمحققه) أي يحقق كون الوقت سببا للوجوب (٢٠٣) (إن الوقت وإن لم يكن مؤثرا في ذاته بل

بجعل الله تعالى بمعنى أنه تعالى رتب الأحكام على أمور ظاهرة تيسيرا لكلك على الشراء إلى غير ذلك فتكون الأحكام بالنسبة اليانمضاة إلى هذه الأمور فهذه الأمور مؤثرة في الأحكام بجعل الله تعالى كائنا في الأخر أعتد أهل السنة فإن قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث إذا بلغ زيد يجب عليه ذا وائره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف إلى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين أن الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة لئناثم لفظ الأمر لمطالبة ماوجب بالإيجاب المرتب الحكم على

وامتياز الصلاة بظرفيته و الوقت سبب للوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه بالنظر لئنا تيسيرامن الله تعالى على العباد ربط الأحكام بالأسباب الظاهرة كالمالك بالشراء من أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فاقم المحل. قام الحال والمتقدمون على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستره وجه كل منها إماراة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن وجهان المظنون يتزايد بكثرة الإمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله) ولتغيرها) أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة ونفسد في غيره وقته الأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يفتح في كونه إماراة سببية نعم بر دعله أن المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب (قوله) ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لأن دوران الشيء مع الشيء إماراة كون المدارعة للناظر (قوله) فإن التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال أن بطان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط أيضا باطل فأجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط للوجوب الاداء وفيه نظر لأن بطان تقديم الشيء على شرطه ضرورى لأنه هو موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرط للوجوب أو للاداء بل للوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فإنه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق أن بطان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت بأسباب شتى فبطان التقديم لا يصلح إماراة على السببية وقد يقال أن احتمال الشرطية قائم إلا أن الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعهو القربة (قوله) ثم هو سبب لنفس الوجوب) يردان ههنا وجوب او وجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهرى واستطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأخير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول غير الإسلام رحمهم الله تعالى ولهذا أي ولوكون الوجوب جبرامن الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت استطاعة مقارة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت أما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه وأمع وجوب الاداء وقد عرفت أن المتغير فيه صحة الأسباب وسلامة الالات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال أن السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبر وجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما قبل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت استطاعة مع الفعل (قوله) والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في التأجل والعقاب في الآجل فن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الأمر (سببا للوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء أن الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة فثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب (أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى علمه والتام والمرضى والمسافر

الانتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء و الاعداد فاذا تحقق السبب و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه و يجب عليه القضاء و ان وجد في الوقت ما نتم شرعى او عقل من حبس او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع و حينئذ افتقر قوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجلة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل التائم والحائض ونحوهما قضاء و بعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل التائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك و بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب و صلاحية المحل و تحقق لزوم الالزام و يسمى وجوب بالبدون وجوب الاداء و ليس هذا التغيير عبارة و أما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب و وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده و انكاره و ادعى أن استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلاً تأمها الامساك عن قضاء الشوتين نارا لله تعالى و الامساك فعل العبد فاذا حصل حصول الاداء ولو كان متمايزين لكان الصائم فاعلا فعلى الامساك و أداء الامساك و كذا كل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلا فعلى أحدهما ذلك الفعل والآخر أدأوه و هذه مكاربة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلوات والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها فتأخرها في السبب تجب تلك المعاني وتشغل الزمة بها و بالأمري يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون للتحرك والسكون من العبد أداء لها و تخصيصا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان وجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد أو وجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخره إلى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال و الاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين . وأما الذاهبون إلى الفرق ففهم من اكتفى بالتشثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الزمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال أصل الوجوب لزوم مال متصور في الزمة و وجوب الاداء إخراجها من العدم إلى الوجود الخارجي إلا أن المال يمكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الزمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة لإذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجلة لإلا معنى لاشتغال ذمة التائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجده في ذهنه يذم مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالخراج من العدم إلى الوجود تسامح والمراد لزوم الإخراج وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الزمة بفعل أو مال و وجوب الاداء لزوم تفرغ الزمة عما اشتغلت به و تحقيقه أن للفعل معنى مصدر باهوال إيقاع معنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المالي وثبوته في الزمة نفس وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم أنهما

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أمافي الأولين فلأن خطاب من لا يقبض لغو وأمافي الآخرين فلأنه غاطبان بالصوم في أيام آخر (ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة (٢٠٥) فيها أما هذا أو الإجماع فيلزم من نفي

أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم أن بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ويقولون إن الوجوب لا يتصرف إلا إلى الفعل وهو الأداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الأداء فلا يبقى فرق بينهما والله در من أبداع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أتم حركته وتحقيق ذلك أنه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الأداء هو إيقاع تلك الهيئة فوجوب الأداء هو لزوم إيقاع تلك الهيئة وذلك معني على الأول لأن السبب أو وجوب وجود تلك الهيئة المناسبة بينهما فإن المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب إيقاع تلك الهيئة فالوجوب الأول يتعلق بالصلاة هي الهيئة والثاني بأدائها حتى

الوجود أمافي البدني فكافي صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نفاذ إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأمافي المالي فكافي الثمن الذي اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بثمن لا يجب أدائه إلا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأنه أن اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه ياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وإن اريد بلزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون ساقية الوجوب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على سبق وجوب الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه ياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكان بينهما فرقا يتسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا أن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزوم في زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء الواجب أو آتينا بالمأمور به قلنا بعد التشرع يتوجه الخطاب ويلزم أداء كافي الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الأصل لأنه آتيان بمثل المأمور به إلا أنه يكفي نفس الوجوب على مأمور وبعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأتم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل التائم يتحقق وجوب الأداء على وجهه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتم حدوث الانتباه صرح بذلك نفع الإسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب أما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وأما لانعقاد الإجماع على أن السبب هو الوقت والخطاب فإذا انتفى الخطاب تمين الوقت للسببية وهو المطلوب ولفاقل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان غاطبان بفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو غاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض غاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام أخر كما في الواجب المخير والعجب أنهم جوزوا خطاب المدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر بل عند الأداء فان التي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء وقد صرح بذلك كالرريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأقال الله تعالى فإذا اطأتم فاقموا الصلاة أي إذا أتمتم من الخوف فصلوا بلا إمام (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا إليه ووجوب الأداء

لو كان السبب بذاته داعيا إلى نفس الإيقاع لا إلى الهيئة الحاصلة بالإيقاع فلزوم ذلك الإيقاع يكون نفس الوجوب فإذا تصور العقل لازم الوقوع لا بدله من إيقاع فلزوم إيقاع الإيقاع هو وجوب الأداء وقد وجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء كافي المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لأن ذلك اللزوم باعتبار أن السبب داع إلى المحل وهو المكلف صالحا لم يحصل ذلك اللزوم

لما كان السبب سببا لئلا يجب إيقاعه مع أنه يجوز أن يكون واقعا وإذا وجد البيع بشئ غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الأول فهو وجوب الأداء فلما ذكر أن الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين أن السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم إذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لأنه إن كان السبب لا يتخلو إما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فإن وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لأنه إن كان السبب لا يوجد السبب وإن وجبت بعد الوقت لا يوجد السبب وإن وجبت بعد الوقت لا يلزم (٢٠٦)

لزم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعا أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعا نفس الوجوب هو لزوم الإيقاع وجوب الأداء هو لزوم الإيقاع والإيقاع في هذا دفع لما يقال أن الواجب بما يكون الفعل بمعنى الإيقاع فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب لا وجوب الأداء. (قوله ثم إذا كان الوقت) لاختفاء أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والأداء ولا يصح بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عنه وقته على ما سبق في الإقضاء لبعض الأدلة والكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعده وتوكلهما باطل بالضرورة أما لزوم أحدهما من فلان الصلاة وإن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبه على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة أن السبب لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة أن الظرفية تقتضي الإحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الأول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين والإلزام وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها وللإلزام باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين وللإلزام الأداء في أول الوقت لا متنازع التقدم على السبب فإن قيل هو سبب لنفس الوجوب لا وجوب الأداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الأداء لا يتقدم على نفس الوجوب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء وبالله الشروع فيه لأن الأصل في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضى فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم لأن الوجوب مفضى إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فإن اتصل الأداء بالجزء الأول تعين لعدم المزامح وإلى انتقال السببية إلى الجزء الذي يليه وهكذا إلى الجزء الذي يتصل بالأداء فإن قيل لم يجوز أن يكون السبب حينئذ جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال قلنا لأن فيه تحطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الأجزاء وهو الجزء القائم المتصل فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقرر عليه السببية من غير انتقال والإفلاسية له حتى يتنقل عنه وأما ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المتني عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء وهذا يتدفع ما يقال لتوقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس أي قبل فرائضها على ما مضى به في الإسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا ما كان الوقت) كلمة

وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لأنه إن وجبت في الوقت تقدم الأداء على السبب وإن لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت فالسبب سبب ولا يتعين الأول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر إجماعا ولا الآخر وإلا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملا يجب الأداء كاملا فإن اعترض عليه الفساد بطول الشمس يفسد وإن كان ناقصا كوقت الآخر يجب كذلك فإذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لأنه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الأول لأنه شرع في الوقت الكامل لأن ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فإذا قسد الوقت بالطلوع

ليكون مؤديا كواجب لأن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات باعتبار أن يكون عبدة الشمس يعبدون في هذه الأوقات فاعبادته في هذه الأوقات مشابة لعبادة الشمس فلذا ورد النهي وعبادة الشمس إنما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر إذا شرع في الجزء الصحيح ومدها إلى أن غربت الشمس قلنا ما كان الوقت متسما جزله شغل كل الوقت فيمنع الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الإبتداء والمراد أنه ابتداء الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة تعذر

لكن هذا يشكل بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدوا إلى أن طلعت الشمس ينبغي أن لا يفسد كافي العصر إذا شرع في الوقت الكامل ومدوا إلى أن غرت فان الصور تين الشرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر أن جعلوا ينبغي أن يجعل في الفجر عوا بعين تلك العلة هذا إشكال اختلج في خاطري ولم أذكر له جوابا في المتن فيخطر بباله عنه جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل في الوقت فلا بد أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت ناقص وهو وقت (٢٠٧) الاحرار فاعترض الفساد بالغروب على

البعض الناقص فلا تقصد وأما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب أداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطول على الكامل (ولولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل إلى الجزء في الأداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو أن بعض الوقت سبب إتمامه في الأداء أما إذا لم يؤد في الوقت في حق القضاء كل الوقت سبب لأن الدلائل دالة على سببية كله لكن في الأداء عدلتنا عن سببية الكل إلى سببية البعض لضرورة وهي أنه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول أنه إذا لم يؤدي في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء

ليست في موقعها إذ لا معنى لسببية الأول للثاني وعبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى أن الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء وما علم أن الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر أو ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الإتيان بالعزيمة بقا الأقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث مرمح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحرار ووجه تعذر الاحتراز عنه أن ليس في وسع العبد أن يقنع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت بمقار نابل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا بمجرد وقوعه بعد الوقت إذ لا نفاذ فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المنهه هو ما لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لاقضاء وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد متعذر في المصردون الفجر بلا إشكال وقد يجب أن إشكال الفجر بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطول على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المتأخرين إلى أن ليس معنى سببية الجزء المصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي يقبل الشرع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يليه ولا يخلو على هذا لا يراد أصل السؤال في العصر الممتد لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولم يؤد) فالسبب لكل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملائق واحدا فواحدا ولو كان السبب في حق الأداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفاتت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص نقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صاردنا في الذمة ثبت بصفة الكمال لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبا بالكفرة فإذا مضى خاليا عن الفعل زالت حليته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله تعالى وقد يجب بان الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحها لأكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الأداء) ثبت آخر الوقت وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا بقال فالوذي في أول الوقت لا يكون إتيان بالأداء الواجب وبالمأمور به لا نقول بعد الشرع يجب الأداء وتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء

حتى يجب القضاء ناقضا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الأداء) ثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار في الأداء إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصا إذ ليس له وضع الشارع وإعماله الاتفاق فعلا فيتعين فعلا كاختيار في الكفارات ومنه أنه لما كان الوقت متسعا شرعا فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين التية ولا يسطر التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع (لهذا الواجب) هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما وجب لتساع الوقت فإذا ضاق الوقت ينبغي أن يسطر التعيين فقال (لأن ما ثبت حكما أصليا) وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد أو أماً القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساوياً للواجب ويكون سبياً للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء ومعايير يؤدي لأنه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت (٢٠٨) وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى

الوقت بتعيين العبد نصاً بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصداً بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الأولى وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وإنما العبد الارتفاق فعلاً أي اختيار فعله فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لأنه بما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلاً بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتاً لفعله كما في خصال السكفارة فان الواجب أحد الأمور من الاعتاق والكسوة والطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصد أو انصاف بل يختار أيها شاء ففعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي الخير هو أحد الأمور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع أنه يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في الآخر وفي الأول نفل يسقط القضاء وفي الخيران الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معدن لكنه يسقط به بالآخر (قوله لأن) أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يرداد بازدياده وينتقص بان تنقصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الأوزان بالمعايير وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على مذاهب إليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل في المياريه إلا بالتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أي الاختيار عن الموصول مشعر بعلمية الصلاة للخبر عند صلاح ذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على أن الاظهر أن من هنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ونسبة الصوم) إلى الشهر كقولنا صوم رمضان والأصل في الإضافة الاختصاص الاكل وهو أن يكون ثابتاً به لأن معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لأن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتاً بالوقت لثبوته على اختيار العبد فاقم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومقتضى إلى الوجود الحسي مقامه (قوله وصحة الاداء فيه) يعني أن السبب إما الوقت وأما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طرئ الناقض كالمطلوبات في أوقاتها فيقتل كل بسبب ولأن الليل ينافي الصوم فلا يصلح سبباً لوجبه وذهب الإمام السرخسي رحمه الله تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فإن الشهر اسم للجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لثلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوزنية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كالإذ نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأضاف قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجمالاً بل ما يشهدها وهو شهود الشهر ولا جهة التعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وأن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد مجموعاً رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً (قوله ولأن وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال إذ نوى وجباً آخر يقع عنه لأنه لما رخص الخزان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وإنما قلنا في حق أدائه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب

الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه إذا كان الشيء خبراً للاسم الموصول فان الصلة علة الخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فإن المشتق منه علة وهذا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم إليه ولتكرره به لصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أن لا يشرع فيه غيره فلماذا يقع عند أبي يوسف ومحمد جميعاً الله تعالى عن رمضان إذا نوى المسافر واجبا آخر لأن المشروع في هذا اليوم هذا لا غير) إشارة إلى الصوم المخصوص بـ رمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أي من المسافر (لكنه رخص بالفطر وإذا جمعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصلحة بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وإنما لم يشرع

للمسافر غيره إن أتى بالزمية وهنا لم يأت لإضمام واجبا آخر) جواب عما قالنا ان المشروع في هذا اليوم الوجوب في حق الجميع صوم رمضان لا غير فتقول لانسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقاً بل أن المسافر بالزمية أما إذا عرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الأول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء

دينه أولى (أن شرع في النفل يقع عن رمضان) لأنه إذا شرع في واجب آخر إنما يقع عنه لمصلحة دينه فإن قضاء ما فات أولى للسافر من أداء رمضان لأنه إن مات قبل إدراكه من أيام أخر قال الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فإذا كان الوقوع عن واجب أخر لمصلحة دينه ففيما إذا نوى النفل فصالح دينه إنما هي أداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو أن الوقت بالنسبة إليه كسبعين (يقع عن النفل وهنار واثان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة (٢٠٩) روايتان (وإن أطلق فالأصح أنه يقع

عن رمضان إذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض إذا نوى واجبا أخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بتحقيقه العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لأن المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يتقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لتعلقها بالمرض والمسافر وهي أنه (لما صار الوقت مستعينا له فكل إمساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر (فيقع عن الفرض وإن لم ينو كبه كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا

الوجوب فيه دون سبعين) قوله وهنار واثان (وروى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الأصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا إذا نوى النفل وإن أطلق النية فقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالسكينة قلنا لأن الوقت إنما يصير بمنزلة سبعين إذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه أن الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتعلق الرخصة بتحقيقه العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو للمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في المبسوط من أن قول السرخسي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤل المريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أي وسوف وهذا ابتداء فترجع أخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإن كان دينيا باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعل أي وصفه وجذب عن المأو به كرد الودعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياط ليخططه ثوبا كان فعله واقعا عن جبهه ما استحق عليه سواء قصده به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالمعقود قيد الاجير بالخاص لأن المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكذا إذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما يتقدر درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المدين أو الكلام الزاوي والجواب أن تغيير الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكانه عليه لأنه حينئذ يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصده العبد بالتقرب إلى الله تعالى ويصرفه عن العادة إلى العبادة باختياره فان قيل فامعنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساكه الذي يكون قربة لأن يكون صوم رمضان لاصوما آخر وامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إلا لقربة بدون القصد فان قيل فإذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الامساك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى السلام وأما به النصاب فإنما صارت زكاة من جهة أن إعادة تصلح أن تكون مجازا من الصدقة بناء على أن الميتني بها وجهه تعالى لا عوض من الفقير وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أن معنى التصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الجوع (قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

(٢٧ - توضيح ١) هذا يكون جبرا والشرع عين الإمساك الذي هو قربة لهذا) أي لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبرا (لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الإطلاق في المعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل الملل مع بقاء الخلاف على ما يأتي خلاصه أن نسلم أن التعيين واجب لكن نقول بالإطلاق في المعين تعيين فانه إذا كان في الدار زيد وحده فقال أخر يا إنسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ في الوصف) بأن نوى النفل أو واجبا أخر وهو صحيح مقيم (لأن الوصف لم يكن مشروعا يبطل فيبقى الإطلاق وهو

تعيين وقال (أى الشافعى رحمه الله تعالى) لما وجب التعيين وجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفترق إلى النية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفساداً فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعارضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية (٢١٠) المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة ببعض أولى) جواب

على العبد لزم تعيين نية الفرض الثلاث لم يلزم الجنب في صفة العبادة بأن يكون مسلماً كما على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضاً عبادة ولهذا يختلف ثوابها كما لا بد لصيرورة الفصل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضاً أو فلتامنها احتراماً عن الجنب وتعيين المحل إنما يكتفى للتعيين لا للثبوت الجنب وإثبات القصد أو ما نادى فرض الحج بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا ينادى فرض الصوم بنية التطوع أو واجباً آخر أو مطلق النية ولو لم يكن الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا أن لا نسلم أنه لا يحصل التعيين باطلاق النية فإن الاطلاق في التعيين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا إنسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذلك هنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للعبادة وطالب الحصول فإن قيل سلنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوى النفل أو واجباً آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق أصل الصوم فإن قلت الوصف هنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هنا سوى النفل فبطلان يقتضى بطلان الأصل ضرورة انتفاء المزوم بانتهاء اللازم بل الأصل والوصف وان تغير أحسب المقهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالنفل هنا ثم أنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف الثبابة عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفياً للصوم فإن قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المناقاة فيصير منزلة ترك النية قلت الاعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بأن لا نسلم أن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما أؤمرنا الله تعالى أياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بأن قصد بقله توجيهه لله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الامساك المقروء بالنية كان عبادة ثم انضافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجباً آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر إلا إذا تراءى لفظه أن اللازم ليس بلام كالمولود الثاني يتصف بالأخوة وإن ظن الناس أنه ليس باخ بناء على أن أم لم تلده مولوداً آخر ظناً فاسداً (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لا نقول الصحة وجودى فتفتقر إلى صحة جميع الأجزاء بخلاف الفساد أيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعارضة) يعنى أن اقتران النية بجميع الأجزاء متعذر وبأول الأجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بأن يعزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامت كالتنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها وأما النية المعارضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ماضى من الامساكات لأن الشيء إنما يعبر بحكم إذا تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المدعومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرها كما أن النية

عن قوله أن النية المعارضة لا تقبل التقدم واعلم أولاً أن الاستدلال هو أن ثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمنسوب فإنه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً إلى وقت الغصب حتى إذا استولد الغاصب المغصوبة قبلت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله تعالى يقول إذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه إلى الفجر بطريق الاستدلال لأن الاستدلال إنما يمكن في الأمور الثابتة شرعاً كالملك ونحوه وأما في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستدلال هنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى أمر وجدانى فإذا كان حاصلها في وقت لا يكون حاصلها قبل ذلك الوقت ألا يرى أنها لا تستند إذا اعترضت النية بعد الزوال وكفى صوم القضاء فإذا لم تستند بقى البعض بلانية فنحجب بالنا لا نقول أن النية المعارضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستدلال

بل نقول أن النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرها فإن الأصل هو مقارنة العمل بالنية فإذا نوى في أول الليل جعلها للشرع مقارنة للعمل تقديرها فكذلك هنا أيضاً إذا كان الأكثر مقرراً بالنية للأكثر حكم الكل يكون الكل مقارناً بالنية تقديرها فلذلك قال (وتكون تقديره لاستمدة

والطاعة قاصرة في أول النهار لأن الإمساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها التيقن بغيره فلا تقول ان الجزء الأول من الصوم إذا خلا عن التيقن فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتبار النية بل تقول ان الجزء الأول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول والنية التقديرية كافية في الجزء الأول لقصور العبادة فيه وإن لم توجد في الأكثر علم أن النية التقديرية لم تكن موجودة في الأول (على أن ترجح بالكثرة لأن الأكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم أن ترجيح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم وجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فإن العبادة لا تصح بدون النية (٢١١) فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد

المتقدمة التي لا تقارن شيئا من أجزاء اليوم تعتبر مقارن لها تقديرا ولا خفاء في أنه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلا يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمساواة إلى الامتثال فإن قيل المعلوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بأن يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمتنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعلوم بالعدم الأصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما أن المنقضي يجعل كالتقدير فافكر ذلك الآتي لأنه يصدد البكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لأنه من حيث كونه صوما جملة الإمساكات في اليوم شيء واحد فالمتقن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لأن الأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الأول يفسد قبل أن تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا بل تنوقف الإمساكات المتقدمة لصلوح الصوم فان صادفت نية في الأكثر صارت صوما ولا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصلاح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه ترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لاشقة فيه وابتداء كالطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الأحيان وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر قلنا إنما سوي في أصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضع كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الأحكام بل هي كثيرة في نفسها وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم إلا أن فيما قبل نصف النهار يترك الكل إلى خلف وهو الأكثر وفيما بعده فوت الأصل والخلف جميعا ففوت الصوم لأن الأقل بمقابلة الأكثر في حكم العدم واعلم أن المراد بنصف النهار هنا هو الضحوة الكبرى لأنها نصف النهار الصومي أعني من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس إلى غروبها واختار أنه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لأكثر النهار الصومي (قوله خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المصطوف في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الإمساك والاهلية في أول النهار أيضا وأنه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا حتى أن الاداء مع التقصان

أفضل من القضاء بدو وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا في أبي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم أن المقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا ولما قوله لما صح بالنية المنفصلة ثوابها قوله ولأن صيانة الوقت الذي انجز الدليل الثاني يشعر بأن الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة تواجبه فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة إذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا القيم وهو أن يكون الوقت معيارا للثبوت (أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المتن) وفي الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعينه صار مؤثرا

أفضل من القضاء بدو وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا في أبي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم أن المقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا ولما قوله لما صح بالنية المنفصلة ثوابها قوله ولأن صيانة الوقت الذي انجز الدليل الثاني يشعر بأن الصوم المنوي نهارا إنما يصح ضرورة أن الصيانة تواجبه فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة إذا أفسده (ومن حكمه) أي من حكم هذا القيم وهو أن يكون الوقت معيارا للثبوت (أن الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أي من جنس صوم رمضان (المتن) وفي الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن صام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعينه صار مؤثرا

في حق وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت معين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أي أن نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لاسباب الكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من (٢١٢) التثبيت) أي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت

معين فتسكن النية الخاصة في الاكثرو تكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وناما يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالغرض في رمضان فتسكن النية في الاكثرو وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا لاجل واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخير عن العام الأول وهو لا يسبغ إلا حجابا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في الأمر المطلق أي يجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر

فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لاسباب الإلزام من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يأتي بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور لا يحصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فهو أثر في الناذر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر في حوق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بأن يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعينا للصوم اقتصر على نية من الليل وهذا مشعر بأن المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الأقسام في الأربعة قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معيارا للاسباب ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شيئا بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصر في أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسباب من غير تعرض لكنه شرطا وأغير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره أن عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتثبيت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالغرض في رمضان فيكنى إقرار أن النية بالأكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الغرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فأنما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه وإلا فلا يصح الغرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك لأن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد إلا لاجل واحد كالنهار للصوم وإنما بالنسبة إلى سني العمر وذلك لأن وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت إلا أنه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخير عن العام الأول وهو لا يسبغ إلا حجابا واحدا فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسبغ إلا حجابا واحدا عند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخير عن العام الأول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام سالحة للأداء كجزاء الوقت في الصلاة وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم ثبتت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لأنه لما قضيت الواجب في العام الأول بحيث لم يجوز تأخير عنه على قول أبي يوسف يعين أن وقته العام الأول لا لجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسيع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأثم بالوقت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف

معين فتسكن النية الخاصة في الاكثرو تكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وناما يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالغرض في رمضان فتسكن النية في الاكثرو وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا لاجل واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى إن أتى به بعد العام الأول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخير عن العام الأول وهو لا يسبغ إلا حجابا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في الأمر المطلق أي يجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن أمر

المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاثنيان به في العمر أداء أجماعا علم أن كل العمر وقته قضاء الصلاة والصوم وغيرهما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى ما وجب عليه لا يسمه أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكه حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة إلى اليوم الثاني غالبه فاستوت الأيام كلها فان قيل لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا إنما عينا احتياطيا

احتراز عن الفتوة فظهر ذلك في حق الاسم فقط لأن يطل اختيار جهة التقصير والاثم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين للعام الأول وإنما عينا احتياطاً للثلايفوت ويظهر أثر هذا التعيين في الائم فقط أي إن أخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً لكن لا يظهر أثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة (٢١٣) التقصير والائم بان أدرك الوقفة ولم ينوحجة

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لقطع التوسع بالكلية ولهذا جاز أدائه في العام الثاني وحكم محرمه الله تعالى بالتوسع إظهار الحال في بقاء الإنسان لا لقطع التضييق بالكلية فهذا بأثم بالتأخير لومات العام الثاني فثبت أن وقته يشبه كلام من الظرف والمياد عندهما رحمه الله تعالى إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله) احتراز عن الفتوة يعني أن التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لأنه أمر أصلي فأثر التعيين إنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الائم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعاً (قوله) لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن أفعال الحج غير مقطرة بالوقت بمعنى أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر أن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كأقصر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معياراً فإن قلت أي فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فقد كره في ضمنون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في أن الكفار هل يخطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر أصول غير الإسلام رحمه الله تعالى في بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلاً للوجوب له وعليه ولم يكن أهلاً للثواب الأخر فلم يكن أهلاً للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعاً عنه عندنا ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائها ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضى وقيل أن الترجمة الفصل بما ذكر خطأ فإن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطباً بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال أن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئين جزئياً فهو تكليف الكافر بالفروع تسهلاً لاداءه (قوله) في حق المؤاخضة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخضون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر أنهم لا يخطبون بأداء ما يحتمل السقوط إليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام السرخسي وغير الإسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بهذا الإسلام وإنما تظفر بقاعدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخضة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخضة بترك الاعتقاد الوجوب (قوله) لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أوردا الآية دليلاً على أنهم مخاطبون

بدلالة الأمر) فإن عقد الرافعة دليل الأمر بالمعاصرة (فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في أصول الإمام غير الإسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخضة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر) الآية اعلم أن الكفار

بالدلالة الأمر) فإن عقد الرافعة دليل الأمر بالمعاصرة (فصل) هذا الفصل في أن الكفار هل يخطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في أصول الإمام غير الإسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الإمام شمس الأئمة (ذكر الإمام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخضة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر) الآية اعلم أن الكفار

مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا اجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخضة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا إننا كنا من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما في حق وجوب الآداء في الدنيا فختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (أما في حق وجوب الآداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لأنهم لم يجب بالآداء أخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونه غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الآداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لأنه يجب عليه بشرط الإيمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإنهم أجابوك فاعلهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة فعلى تقدير (٢١٤) عدم الإجابة لا تفرض أماعند القائلين بان التعليق بالشرط بدلى على نفي الحكم

عند عدم الشرط فظاهر وأما بالعبادات في حق المؤاخضة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخضة في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخضة على ترك الأعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم تكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الإبدليل فان قيل لاحجة في الآيه لجواز أن يكونوا كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الأخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حادثة عنهم قلنا الإجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآيه فائدة وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وهما وليس كذلك والمجرمون عام لا يخصه بالمرتدين (قوله) وأما عندنا فلم يعد الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن التعليق بالشرط هو الأمر بالإعلام لانفس الفرضية (قوله) ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الإيمان به ولا استحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان وصلوا إلى الماء وبه يحصل شرائطه فالثواب والألفاقاب وعدم الأهلية إنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الإيمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرائطها وتعال وجوب الفروع الأخرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الإيمان بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع (قوله) وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول يعني أن سقوط الخطاب بالآداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أن المؤاخضة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الآداء في الدنيا أولا نسلم المؤاخضة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وإنما المؤاخضة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله) وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف إذا الصحة إنما تبقى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والآداء عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله) لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من بات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حمل

عندنا فلم يعد الدليل على الفرضية لا أنه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغلظ ونظيره أن الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند البأس لأنه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر) أي الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى (أن علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) قدل على أن المرتد

غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه إذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم المطلق الوقت باق فعليه الآداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالرد وهو صحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فإذا علم الخطاب عدم صحة ما مضى (في بطل ذلك الآداء) فإذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعندنا الخطاب باق فلا يبطل الآداء والبعض فرعه على أن الشرائع ليست من الإيمان عندنا خلافا لهم يخاطبون بالإيمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لأنها غير داخلية في الإيمان ويخاطبون عندهم لكونهم من الإيمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه) إنما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى إن يتنوها يفرهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى إن يتنوها الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولأن المؤدى) إنما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فإذا أسلم في الوقت

يجب لاحتالة) أى فاذا حبط العمل ثم أسلم الوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفرع المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون لعقوبات والمعاملات عندنا مع أنها ليست مع الإيمان) فتوهم أنهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على مذهبه أن من أتى بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه) فلم أن الزدة تبطل وجوب أداء العبادات (فصل والنهي لإماعة الحسيات كانوا شرب الخمر المراد بالحسيات مالها وجود حتى فقطو المراد بالشريعات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى فأن له وجوداً حسيافاً بالإيجاب والقبول موجودان حواسم هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حساساً يرتبطان ارتباطاً حاكماً فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري أثره لذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير الحال لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بل ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى (فقتضى القبح لعينه اتفاقاً لا بدليل أن النهى لقمح غيره فهو إن كان وصفاً فكلاً ولا إن كان بجواراً كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن وأما عن الشرعات كالصوم والبيع فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالأول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله لا بدليل أن النهى للقمح لعينه ثم إن القبح لعينه باطل اتفاقاً) اعلم أن (٢١٥) النهى يقتضى القبح وإنما اخترنا لفظ

الاقضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه لأن النهى يثبت القبح فإن كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحاً لا غيره فقتضى عين المنهى عنه ألقح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغيران

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس بمعناه أنهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله تعالى عليه بل هو لتخفيف أن الخلاف ليس مبنيًا على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال أنه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لأننا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال أن النذر من الأعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كفى عن الفعل استعلاء والخلاف فى أنه حقيقة فى التحريم أو السكراهة أو فيها اشتراكاً لفظياً أو معنوياً كما سبق فى الأمر ثم النهى المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم إما أن يكون نهيًا عن فعل حسى أو شرعى وكل منهما إما أن يكون مطلقاً أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعترض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد مخصوصاً يتوقف على شرائط ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بأن المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فى الحسيات أيضاً وصف كون الزنا أو الشرب معصية لا يتحقق إلا بالشرب ففسره المصنف بما يكون لمع تحققه الحسى تحقق شرعى بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول وقد يقال أن الفعل إن كان موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى ولا غنى (قوله يقتضى القبح لعينه) أشار

كان وصفاً لحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول إلا أن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن دل الدليل على أن النهى عن قربان للجاور وهو الأذى حتى إن قربها وجد المعلق ثبت النسب اتفاقاً وإن كان النهى عن الشرعات فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالأول أى يقتضى التبع لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقمح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقمح لعينه باطل اتفاقاً وإنما أوردنا للشرعات نظيرين الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات وهو يقول (لاصحها) أى للشرعات (شرعاً الأول أن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنها إذا أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهى يقتضى القبح وهو نافي للمشروعية) اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى أمرين أولهما أن النهى عن الشرعات بلا قرينة أصلاً يقتضى القبح لعينه عنده وفادته أن يكون التصرف باطلاً وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة بأصله وثانيهما أنه إذا وجدت القرينة على أن النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه باطل عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحاً بأصله لا بوصفه ونسميه فاسداً وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الأول وسيجيء هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبنا فى الخلاف الأول وهو كون التصرف باطلاً

(قلنا حقيقة النهي توجب كونه النهي عنه ممكنًا فثبت بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لأصحابنا على أن النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم أن إمكان النهي عنه بالمعنى القوي كاف ولا نسلم أنه يجب أن يكون ممكنًا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فما كانه) أما بحسب المعنى الشرعي أو القوي والثاني باطل لأن المعنى القوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتمين الأول) تحقيقه أنه إذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهذا أمران أحدهما أمر لقوى من غير المعنى (٢١٦) الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشترت وهذا أمر حسي والثاني هذا

القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فإن كان النهي عن الأمر الأول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ إن كانت المفسدة التي نهى لأجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلاً لكن الواقع ليس هذا القسم لأن المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بيعت هذا الدرهم بدرهمين وإن كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يظهرن وإن كان النهي عن الأمر الثاني يجب إمكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي القبيح لذاته أو لجزئه لأن ذلك ينافي إمكان وجوده شرعا فيكون قبيح أمر خارجي وأيضا إذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الإمكان

بلفظ الاقتضاء إلا أن القبيح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحا فينبى الله تعالى عنه لأن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعرى والحاصل أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبيح لعينه أي لذاته أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا قائما بالنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا عنه فلا زال النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرته ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم والثواب والبيع للبلك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناهيا للثواب والبيع الفاسد سببا للبلك أو أرفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جهلا بالنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتأني في الوضع الشرعي والقبيح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح ومكروه وإن كان وصفا ففساد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن بدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح باصله لكن لا يفسد بوضعه لعدم الدليل على أن القبيح لوضعه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة لا يقع أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنها ناهى عما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو إذ لا يقال للأعشى لا تبصر وللأعمى لا نظرو تحقيقه أن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لم يجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بأفعله وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه ليان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعمل في المعاني الشرعية دون القنوة العرف الطاريء وما وجدنا ذلك العرف في التواهي فبقى على أصل الوضع من المعاني القنوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعوا الصلاة أيام أقرانك فإنه في معنى النهي وحاصله أن إمكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بأن الحائض إنما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الإمساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه القنوة القوية معناه الشرعي وذكر صاحب القواعد أن وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل المبدؤ باطلاق الشرع قبل النهي امتنع الإطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا أن العبد ما مور بالصوم وليس في وسعه إلا الإمساك مع التيقن التها فاما صيرورة عبادته في الشارع ففي

بالمعنى الشرعي فإن قيل النهي عن البيع مثلا ليس إلا عن التصرف الحسي فما المعنى الشرعي فلا قدرة للمعنى الشرعي فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لإنشاء البيع بمعنى أنه كلما وجد هذا اللفظ من الأهل مضافا إلى المحل يوجد إنشاء البيع الشرعي قطعاً فالقدرة حاصلة على إنشاء المعنى الشرعي بأن يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا إلى المحل الصالح له فإذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح أن يكون منبأ عنه ثم بتبعه هذا النهي يكون التكلم باللفظ منبأ عنه لأنه إن تكلم به شئت بما هو النهي عنه وهو الإنشاء فإذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الإنشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

(ولأن النهي يدل على كونه معصية لاعلى كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلاً فنقول بصحة لا بأباه وفتح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يطل (النهي) قد ثبت فيما مضى أن الأمر يقتضى كون المأمور به حسناً قبل الأمر والنهي يقتضى كونه قبيحاً قبله خلافاً للأشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت مقتضى على وجه يطل مقتضى وهو (٢١٧) النهي فانه لو كان قبيحاً لعينه في الشرعات بكون باطلاً أى لا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذى ادعيته) وهو القبح لغیره (والبعض سلوا ذلك فى المعاملات لما قلنا لا فى العبادات أصلاً فلا تصح الصلاة فى الأرض المغصوبة) اعلم أن أبى الحسين البصرى أخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى أما فى العبادات فذهب أن النهي يقتضى البطلان مطلقاً وإن كان الدليل دالاً على أن النهي بسبب القبح فى الجوار كالصلاة فى الأرض المغصوبة فإنها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لأنه لم يأت بالمأمور به لأن النهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتاله على المأمور به ذاتاً والنهي عنه عرضاً والشرعات

يوم النحر لما زال إذن الشارع لم يبق صوماً مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عليه بأن النهي ورد عن مطلق الصوم فجعل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً كالإمساك مع النية فى الليل وجوابه أنه لا حقيقة للصوم شرعاً إلا الإمساك من الفجر إلى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما أن النهي لم يدل على الصحة لكن المنهى عنه غير الشرعى أى غير المعتبر فى الشرع لأن الشرعى معتبر هو الصحيح واللازم باطل لأننا نعلم قطعاً أن النهي عنه فى صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحاً لمكان تمتعاً فلا يمتنع عنه لأن المنع عن المتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة والمعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وسلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني أنه يمتنع بهذا المعنى وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان خالصاً بغير هذا التحصيل (قوله) ولأن (النهي) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على إقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والفتح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي وحاصل الكلام أن ما نريد بالصحة إمكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولادالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضى أن يكون النهي عنه بهذه الصفة (قوله) فيثبت على الوجه الذى ادعيته) يعنى أن النهي يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل على القبح لغیره وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهيًا عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان النهي عنه فانه يلزم إسقاط النهي وجعله لغواً عبثاً (قوله) والبعض سلوا) ذهب المتكلمون والجبايى وأبو هاشم وأحمد ومالك إلى إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها إلا بما يعنى لا يجب القضاء واختار أنها تصح استدلالاً بما نؤمن به من أن النهي عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز أن يكون مأموراً به لانتضاد الأمر والنهي والجواب أنه أن أريد أنه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ لما أتى به لا يكون إلا معنياً وهو غير المأمور به ضرورة تغير المطلق والمقيد وأن أريد أنه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وأفراده فلا نسلم أن النهي عنه باقير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله ما متضادان قلنا انتضاداً تماماً بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحد جنتا الأمر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه نصلاً ويحرم لكونه غصباً كالسيد إذا قتل عبده خطه هذا الثوب ولا تخطه فى هذا المكان فلو غاطه فيه بعد مثلاً بالحياطة وعاصياً لكونه فى ذلك المكان (قوله) فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه) أى متنبهاً إليه

(٢٨ - توضيح ١)

تحتل هذا الوصف اجماعاً كالأحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وإنما قيدنا بقولنا ذاتاً وعرضا لأنه بالتقسيم العقلى أما أن يكون مأموراً به لذاته ومنهياً عنه لذاته أو مأموراً به بالعرض ومنهياً عنه بالعرض أو مأموراً به بالذات ومنهياً عنه بالعرض أو بالعكس أما الأول فحال لأنه أما يحسب عنه فيوجب أن يكون حسناً لعينه وقبيحاً لعينه فيجتمع الضدان وأما يحسب جزته فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلاً فلا يتحقق الكل

فعلم من هذا أن القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا جزوا واحداً وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور إلا وأن يكون جميع أجزائه حسناً لا يكون شيء من أجزائه قبيحاً لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لأن هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به بهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به الأمر مطلقاً وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلاً لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم رد علينا اشكال وهو أنكم قد اخترعتم نوعاً من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أى كونه حسناً لعينه قبيحاً لغيره وبعبارة أخرى كونه مأموراً به لذاته منها عنه لعارض وبعبارة (٢١٨) أخرى كونه صحيحاً ومشروعاً باصلاً لا بوصفه أو مجاوره وبالشكل واحد (فعلى

هذا الأصل) وهو أن النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده إلا بدليل أن النهى للقيح لغيره وعندنا يقتضى القبح لتعريف الصحة والمشروعية باصلاً لا بدليل أن النهى للقيح لعينه (إن لم يدل الدليل) على أن النهى للقيح لعينه أو لغيره (بيطل عنده ويصح باصلاً عندنا وإن دل الدليل على أن النهى للقيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً لبيطل عنده ويفسد عندنا أى يصح باصلاً لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه وقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الأصل وعندنا الباطل والفساد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الأول لأنه لما كان الأصل في النهى عنه البطلان عنده يجب أن يجرى على

إذ لو كان قبيحاً لجزئه ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أى وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وإن كان داخل فيه ينقل الكلام إلى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وقبيحاً لمعنى في نفسه بأن يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذاً الحسن شرعاً وعقلاً ما يكون حسناً بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يقتضى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأموراً بها أمراً مطلقاً لآى من غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما نادى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منها عنه لذاته أو مأموراً به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقاً لأنه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفساد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات بمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة من في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى أن النهى عنه قد يكون منها عنه لذاته أو لجزء فهو قد يكون منها عنه لأمر خارج وإعمال النزاع فى أن هذا القسم قد يكون صحيحاً بتركيبه عليه آثاره أم لا (قوله لأن صحة الأجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف للآدم بأن لا يكون من الشروط ثم لا يخاف من أن الوقت من شروط الصلوات والصوم وقد جعله في الصلاة مجاوراً وفي الصوم لفظاً لا مالماسيجى (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرط لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو الموقوف عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للبلك لكن بصفة الفساد والحرفة فالشرط أمر زائد على البيع لا يلزم له لكونه مشروطاً في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والرأى) أى وكالبيع بالرأى وهو الفضل الخالى عن العوض وإن فسر الرأى بما عوضه مال بمال من جنسه وفى أحد الجانين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخبر) فانه فاسد لأن الخبر جعلت ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذا لا انتفاع بالأعيان لا بالأثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البديلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو مثله أو قيمته والخروج واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكننا تصلح للثمن لأنها مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما

أصله الأول لا إلا عند الضرورة فإلزامه مقتصر على ما إذا دل الدليل على أن النهى للقيح المجاور كالبيع وقت النداء أما إذا دل الدليل على أن النهى للقيح الوصف اللازم فلا ضرورة فى أن لا يجرى النهى على أصله فإن بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاورة فانه ليس بلام وأما عندنا فلان الأصل في المنهى عنه إذا كان تصرفاً شرعياً يجب أن يكون وجوده وصحته شرعاً فيجرى على أصله إلا عند الضرورة وهي متحصرة فيما إذا دل الدليل على أن القبح لعينه أو لجزءه أما إذا دل الدليل على أن النهى للقيح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصفة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى وإذ لم تكن الضرورة فائمة بما يجرى النهى على أصله وهو أن يكون المنهى عنه موجوداً شرعاً أى صحيحاً (وذلك

بالمشروع بوجوه (الأيام المنية)
 هذه الأمثلة الصحيحة باصله لا
 بوصفه الذي نسميه فاسدا
 (لكن صح التذرية) أى
 مع أن صوم الأيام المنية
 فاسد يصح التذرية (لأنه
 طاعة والمعصية غير متصلة
 به ذكرنا بل فعلا) وهو
 الاعراض عن ضيافة الله
 تعالى وأما في ذكره والتلفظ
 به فلا معصية فصيح التذرية
 لأن التذرية ذكره لا فعله
 (فلا يلزم بالشرع) لأن
 الشرع فعل وهو معصية
 (وأما الصلاة في الأوقات
 المنية فقد نثبت لفساد في
 الوقت وهو سببها وظرفها
 فأوجب نقضا فلا يتأدى
 به الكمال لا معيارها فلم
 يوجب فسادا فيضمن
 بالشرع بخلاف الصوم)
 اعلم أن الوقت سبب للصلاة
 وظرفها فمن حيث أنه
 سبب يجب الملازمة بينهما فإذا
 وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
 كافي الفجر وقضاء الصلاة
 في الأوقات المنية وإن
 وجب ناقصا يتأدى ناقصا
 كافي أداء العصور ومن حيث
 أنه ظرف لامعيار يكون
 تعلقه بالصلاة متعلقا بالمجاورة
 لا متعلقا بالصفة فلا يوجب
 الفساد بل يوجب نقصان
 بخلاف الصوم فإن الوقت
 معيار فالصوم عبادة مقدرة

خلق لمصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والفضة (قوله) وصوم الأيام المنية) أعني العيدين وأيام التشريق فانه
 فاسد لا باطل لأن الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكا على قصد التقرب وقهر النفس لمخالفة هواها
 وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حاجهم والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام
 أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم بتقديره يعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو
 باعتبار أن الصوم في هذه الأيام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى
 غير داخل في مفهومه وبهذا يتدفق ما قيل لا نسلم أن ترك الإجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك
 السكون فإنه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة أن النهي ورد عن الصوم فصرفه إلى غيره
 عدول عن الحقيقة فلا يجوز إلا بدليل وجوابه ما سبق من أن النهي عن الفعل الشرعي يقتضى عند
 الاطلاع فيه لغيره إذ لو قيل لئلا كان مشروعا وأيضاً فلو اتد الصوم أدل دليل على أنه لا يكون منيا عنه
 لذاته ثم قال والتحقيق أن الصوم في هذه الأيام ترك المفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة إلى
 المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة إلى اجابة الدعوى يكون منيا عنه لما فيه من ترك
 الواجب والصد الأصل للصوم هو الأول دون الثاني لاختصاصه بهذه الأيام فالصوم باعتبار الاضافة إلى
 الاضداد التي هي الأكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك
 الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الأصل في الصوم في هذه الأيام مشروعا
 باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله) لكن صح التذرية) أى بالصوم في الأيام المنية لأن
 الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه
 على نفسه والحاصل أن الصوم جهة طاعة ووجه معصية وانعقاد التذرية إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا
 لو صرح بذلك المنهي عنه بأن يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح تذرية في رواية الحسن عن أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى كإلحاقها على أن أصوم أيام حضيي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر
 أو حضيي وأما ضرب أبيه وشم أمه فلا جبهة لغير المعصية فلا يصح التذرية أصلا وتحقيق ذلك أن التذرية
 لإيجاب على نفسه بالقول ولو بالقول لا يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع لإيجاب بالفعل وفي الفعل
 لا يمكن التمييز بين الجاهل وهذا كما يجوز وبيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا يمكن إيراد البيع على
 السمن دون النجاسة ولا يجوز كله لاستحالة التمييز بينهما (قوله) وأما الصلاة) يشير إلى الفرق بين الصوم
 في الأيام المنية والصلاة في الأوقات المنية حيث يفسد الصوم دون الصلاة يلزم بالشرع الصلاة دون الصوم
 وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا لله وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها
 وفي الطريقة المعينة أن المركب قد يكون جزءا لكل في الاسم كالأسماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من
 القسم الأول لأنه مركب من إمساك متفقا للحقيقة لكل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
 فيكون كل جزء منها منهي عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا عظورا والمضى إنما يلزم
 لابقاء ما انعقد فلا يلزم منها لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وإن كان تقرير ما انعقد
 مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارض فيه الأخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعي فيترجح جانب
 الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فإنها باعضا من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى
 صلاة ما لم يجمع ولم يتبد بالسجدة فما انعقد ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون
 المضى في حق ما مضى امتناعا عن إبطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
 فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني إبطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة
 وإرتكابا للمعصية هي إبطال عبادة فترجعت فيها جهة المضى فإذا أقسدها فقد أقسد عبادة ووجب عليه المضى

بالوقت فيكون كالوصف له ففساده واجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة الأوقات المنية يجب عليه إتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاءها ما إن شرع في الصوم في الأيام المنية لا يجب إتمامه بل يجبر رفضه فإن رفضه لا يجب القضاء (وإن كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله ذلك الغير إن كان وصفه وإتماما عندنا وعنده ما مر أن على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات واجب البطلان مطلقا مع الدليل يكون دال على أن النهي لقيح أمر مجاور (كالصلاة في الأرض المنصوبة والبيع وقت النداء) وأوردت هنا مثالين أحدهما العبادات والآخر للعبادات (وإن دل على أن النهي لعينه) أي لذاته أو لجزئه (يطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وإن دل على أن النهي لغيره (كالملقح والمضامين فإن الركن معدوم فدل الدليل على أنه مجاز عن النسخ فيكون قيحا لعينه) قوله فيكون قيحا لعينه تعقيب لقوله فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قيحه لعينه لأنهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفحول من المامو في الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا أن النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فإن النسخ لأعدام الصلوة المشروعية والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما إلا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك النهي عنه أو لم يصدق فالجزء إما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وأما غير صادق كالأركان للصلاة للصلاة والواجب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو إما أن يصدق على المزمور نحو الجهاد لإعلاء كلمة الله (٢٢٠) وصوم الأيام المنية أعراض عن ضيافة الله تعالى وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد

البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا مقصود أصلى تجرى بآلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما

فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل) إذ لا فرض في هذه الأوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الأوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق أنها جمع ملقوح يقال لقحت الناقور ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام (قوله وكذا) أى مثل بيع

المضامين

يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعى

الواجب بدون البيع ويضاعى العكس إذا جرى البيع في حالة السعى وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر الموصل إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر وأسافر للحج كقطع الطريق ويضاعى العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع وأسافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذ ثبت هذا اجتماعا لتطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة أما الزايف فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضا للآملة فان المعادلة بين الزائد والنقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو تقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكأن بالأن الشرط أمر زاد وأما البيع بالخير فإن الخبز مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى بجرى الأوصاف التابعة لأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه أعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الأرض المنصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من الصلابة كل جنم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فلما أوجب تلك المفاسد أدى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والواو باتكون قيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود) لأنه منتهى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح إلا بشهود أى يكون باطلا لأنه منتهى كلامه في المنهي فبرداشكال وهو إنما كان باطلا ليعنى أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فأجلب بقوله (وأما النسب وسقوط الحد للشبهة) لأنه عطف على قوله لأنه منتهى (وضع الحمل فلا ينفصل عنه البيع وضع الملك والحل تابع له

لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة الجوسية والعبد) أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فإن نهيه بوجوب البطلان لأنه لا خلاف في أن النهي بوجوب الحرمة والنكاح عقد وموضوع للحل فلبس الفصل (٢٢١) عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا

بمخلاف البيع لأن وضعه للبطلان لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فإن قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا إجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمك بالنصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المصصة فان المصصة لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا الإشكال وهو أنا لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فأجلب بقوله (ولا يلزم أن الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لأنه يبيع غيره ولا الظهار لأن السلام في حكم مطلوب عن سبب لافي حكم زجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فالحاصل الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لصح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار

المضامين والمالقيع النكاح بغير شهود في البطلان لافي أن النهي فيه لذاته إذ لا نهى هنا لأن قوله عليه السلام لا نكاح إلا بالشهود نهي لحق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما ثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحدود والنسب وجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في عمله لا لصحة النكاح ولما كان هتافظة أن يقال إن هذا الذي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم أشار إلى جواب أهم وأتم وهو أن النكاح إنما يشرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة ويتنى الحل إجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذاتها إنما بخلاف البيع فإنه يشرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الإحرام والاعتكاف والحيف فإتمامه يبطل لظهور أثره في المال أعنى بعذو وال هذه الموارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام وموصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله في قبل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن النهي عن الفعل الحسى يقتضي قبحه لعينه مع الإجماع على أن القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لأن كلامنا من الزاوية والنصب واستيلاء الكفار وسفر المصصة فعل حسى منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة بالنصب والاستيلاء للملك وبسفر المصصة رخصة الاظهار وقصر السلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يوجب المنع المذكور لأن المطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء إشكال وهو أن المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغزير وكل ما هذا شأنه فهو بيع لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بغير حكم شرعي فيلزم أن لا تكون الاعمال المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور متعائلا للنتيجة من غير تعرض للقبح في المتقدمين مع أنهما اجتماعيان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما إعلان شرعيان بمنزلة لبيع والنكاح اعتبارهما في الشرع شرائط وخصوصيات لأحسان بمنزلة الشرب والزنا وليتأمر ورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موبجا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكما نسكت عن جواب المنع لأنه غير موجه بناء على ثبوت المتقدمين بالإجماع ونهيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهي عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الإشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فإن المصصة لا توجب النعمة) تأكيدي زيادة دلالة على أن هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها نهيأما للمك والرخصة فظاهروا أمحرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار إليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الإجماع (قوله والأسباب) معناه ثم تعدى الحرمة إلى الأطراف لإيجاب الحرمة إلى الأسباب ثم لا يمتنع على السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لأنه خالف عن الولد وهو لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قوله حرام زاده انه ليس ولد من وطء حرام لا يقال وهو مخلوق من ماء من أم متزوجة امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في عمل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولا اقربا ولا ذرا ثم الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بولد معين لانه لا معنى لاتصافه بزواج الماءين واختلاف الولد بكونه حراما أو باطلا وغير مشروع وقد شاهدوا ولد الزنا أصاحه ولد الرشدي في أمر الدين والدينا فيكون دايلا

فبحثنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لا نسب للولد وهو الاصل في إيجاب الحرمة ثم تعدى منه إلى الأطراف والأسباب كالوطء) تنزيهه أن الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الإشكال بل لأن الولد يوجب الحرمة

لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تعدى منه الحرم إلى أطرافه أي فروعه وأصوله كأمهات النساء وتعدى أيضا إلى الأسباب أي الولد هو موجب لحرمه أمهات النساء فأقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في إيجاب حرمته كما أفتنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجمعناها وجه لحرمه (٢٢٢) المصاهرة لأزنانا بل بتبعية الولد (وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة لأصل والأصل

وهو الولد لا يوصف بالحرمه) أي لما جعل الوطء موجبا لحرمه المصاهرة أكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لأن المختبر في الخلف صفات الأصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهي الحرمه بل المختبر الولد وهو لا يوصف بالحرمه (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لثلاث يجمع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره أن الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل إنما يثبت الملك في الغصب بناء على أن الضمان صار ملكا للغصب منه فلم يخرج الغصب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتماع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو أن يقال لا نسلم أن اجتماع البذل والمبدل

على أن الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق والدنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وبجته قضائه وإمامته وغير ذلك (قوله) لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام نكح اليد ملمون (قوله) ثم تعدى منه) أي من الولد الحرمه إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلها صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الأطراف بالأب والأم ومنع تفسيرها بالأب والأجداد والأمهات والأمهات لأن حرمه أمهات الموطوءة وبناتها لا تعدى إلى الأب وكذا حرمه آباءه الواطيء وأبنائه لا تعدى إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جدها قبل نكاحها أن حرمه الولد تعدى إلى فروعه لوجود البعضية فأوجه تعديه إلى الأصول أوجب بأن ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطيء وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فإذا صار الماء أنسا نأعدى البعضية منه إلى الواطيء والموطوءة باعتبار أن جزأ من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر إذا ولد بكاه يضاف إلى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمه إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التنازل وفي حق ما بين الأجداد والجداث لأنه أمر حكى ضعيف فلا يعتبر في حق الأبا بعد (قوله) والملك بالغصب) فإن قيل لو كان ثبوت الملك في الغصب بناء على صيرورة الضمان لملك الغاصب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب لقلنا ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج الغاصب عن ملك الغصب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا للمافات إذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وإن قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فالملك الأصل مقتضى ملك البذل مترتب عليه ولما كان زال الملك ضرور بالمتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك أن الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المنفصلة والكسب فإنه تبع محض يثبت بثبوت الأصل فإن قيل هذا بدل خلافة كافي التيم لا بدل مقابلة كافي البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاهد العبد الأبق قلنا نعم إلا أن محتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء لثبوت ملك البذل احتراز عن اجتماع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبذل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيم وصلى به ثم وجد الماء (قوله) لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني أن ملك المديبر يحتمل الزوال وإن لم يحتمل الانتقال فيها قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملكه الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فإن قيل فينبغي أن يكتفى بذلك في جميع الصور أذ به تدفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الأصل لأن الأصل في الأموال المملوكة ولأن الغرم بازاء الغرم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كافي المديبر كيلا يبطل حقه (قوله) (أهو) أي ضمان المديبر في مقابلة

منه في ملك شخص واحد لا يجوز فإن ضمان المديبر يصير ملكا للغصب منه مع أن المديبر لا ينتقل عن ملكه فأجلب عن هذا بقوله (والمديبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لثلاث يبطل حق المديبر يخرج عن ملك الغاصب منه إذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب إذ لو دخل لبطل حق المديبر وهو استحقاق الحرية ثم أجلب بجواب آخر وهو قوله (أهو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المديبر في مقابلة إزالة العمل

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وأما الاستيلاء فإما انتهى لعصمة أمواتها وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط انتهى في حق الدنيا) أما في حق الآخرة (٢٢٢) فلا حتى يكون آثارها خداه وأجاب عن

سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية فيسح لجواره) على ما بيناه من قبل (فصل اختلافوا في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح أنه إن فوت المقصود بالأمر يحرم وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهة والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني إذا أمر بالشيء ففعل ذلك الشيء إن فوت المقصود بالأمر ففعل الضد يكون حراما وإن لم يفوته يكون فعله مكروها وإذا نهى عن الشيء ففعل ضده إن فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وإن لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل أنه إن وجد شرط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي) فإن مشابهة النهي عنه توجب الكراهة

ملك اليد يعني أن الضمان في العصب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الأصلي الواجب الرد والمقوم إلا أنه عدل عن ذلك في المذهب لتعذر انعدام الملك في العين لجعل بدلا عن التصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال إيجاد شرطه أعني تملك العين في حق القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالندب وأم الولد (قوله) وأما الاستيلاء يعني لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منها عنه لغيره فإن الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض بمحض الحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أمواتها غير ثابتة في زعمهم لأنهم يعتقدون بإحتياها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أمواتها بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلوة والسلام فيكون استيلائهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يجحدون عنادا أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعدم استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب فقد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فبقى الاستيلاء عظورا والاستيلاء فعمل معتدله حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالملك للصيد (قوله) وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لئلا يتولوا لجزئ بل لجواره وعلى ما سبق (قوله) فصل اختلافوا في أن الأمر بالنهي هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالنهي مخالفا لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر أفضل وصيغة النهي لا تفعل وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به قبل هو نهى عن الشيء المضاد له فقيل أنه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضادا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم أقصر قوم على هذا وقال آخرون أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالنهي نهى عن ضده ففهم من عزم القول في أمر الوجوب والتدب لجعله مانعا عن الضد تحريرا ونهيا ومنهم من خصص أمر الوجوب لجعله نهيا عن الضد تحريرا ودون التدب ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحرمة والسكون ومنهم من قال أنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة واختار عند المصنف رحمه الله تعالى أن ضدا المأمور به إن كان مفوتا للمقصود يكون حراما والاكراهة وكذا عدم ضد النهي عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب المأمور به فاضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما أفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة التفارق لليهود وقول النصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الاضداد أحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا لا يتصور فيه نزاع (قوله) وهو في معنى النهي يعني أن قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن وإن كان ظاهره إخبارا عن عدم حل الكتمان لأنه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لثلايفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكففن ويحسبن أنفسهن عن نكاح آخر وطء آخر فيقتضي حرمة الزوج لكونه مفوتا للترصص والنهي عن عدم عقدته النكاح يقتضي وجوب الكف عن الزوج وهذا أيضا

ومشابهة المأمور به توجب التدب وكونه سنة مؤكدة (قوله) تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والأمر بالتربص يقتضي حرمة الزوج وقوله تعالى ولا تنكحوا عتدة النكاح يقتضي الأمر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة

تفريع على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفقوت له كالأول إلا أن فيه بحثا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر وطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الأقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئثاف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها ما مورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتحديد الصوم إلى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كادامو من في يوم واحد فاجاب عنه بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمان من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالها إلا أن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يتم إلا أنهم ترك الكف لإتمام الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والتروك تدخلت العدتان إذا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الأقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلا وأجال إذا اجتمعت على واحد ولو أحدا نقصت عدة واحدة كافي الدين بخلاف الصوم فإن الكفر ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور انقاص الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعبئته حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرّم) تفريع على أن عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس الخيط مدة إحرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والأزار فيكون لبس الرداء بالمقصود بالنهي أعني ترك لبس الخيط لجواز أن لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء والأزار فيكون لبس الرداء والأزار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس الخيط تركه أهم من أن يلبس شيئا آخر أو لعدم الترك فقوت بالمقصود بالنهي ضرورة لأننا نقول هذا مبنى على اعتبار أنهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ففسد لبس الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصليين عما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للامور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا بالمقصود بالأمر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته بخلافه وذلك لأن وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقدرا كما إذا كان

بخلاف الصوم فإن الكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام في الصلاة إذا قدمتم قام لا يبطل لكنّه يكره والمحرّم لما نهى عن لبس الخيط كان لبس الأزار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لأنه لا يفوت المقصود حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لأنه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الأركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الأصل وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

في مكان وضع الوجه نجس فإن النجاسة تصوير وصف الوجه باعتبار أن اتصاله بالأرض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو وصفه للأرض صفة

له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق لازما فإنه لا يقوى

هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام

في قوله إنه المسهل

لكل عسير

(تم الجزء الأول من التوضيح والتلويع وبليه الجزء الثاني وأوله قوله الركن الثاني)

فهرست

الجزء الأول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح
لمن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى
فى أصول الفقه

فهرست الجزء الأول من التلويح والتوضيح

صحيفة	صحيفة
٦٢ مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤل أو واحدة	٣ البسطة والمحددة
٦٣ فصل في حكم المطلق	٩ التعريف الحقيقي والاسمي
٦٦ فصل في حكم المشترك	١٠ لشرط التعريف الطرد والعكس
٦٩ التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى	تعريف علم الفقه
الحقيقة والمجاز والمرتل والمنقول	١٣ تعريف الحكم
٧٢ كل واحد من الحقيقة والمجاز إما صريح	٢٠ أصول الفقه
أو كناية الكناية عند علماء البيان	تعريف علم أصول الفقه
٧٣ الحقيقة والمجاز أما في المفرد وأما في الجملة	٢٢ موضع علم أصول الفقه
فصل في أنواع علاقات المجاز	٢٦ القسم الأول من الكتاب في الأدلة الشرعية
السابع إنما يعتبر في أنواع العلاقات لاني	وهي على أربعة أركان
أفرادها	الركن الأول في الكتاب وفيه بابان
٨٢ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة	٢٨ تعريف القرآن
الاستعارة الأصلية والتبعية	٢٩ الباب الأول من البابين في إفاة الكتاب المعنى
٨٦ مسألة لاعموم للجواز عند بعض الشافعية	الباب الثاني في إفاة الكتاب الحكم الشرعي
٨٧ مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي	تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى إلى أربع تقسيمات
والمجاز	٣٢/ التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٩٢ مسألة لا بد للمجاز من قرينة	تعريف المشترك والعام والخاص
٩٥ مسألة وقد يعمد المعنى الحقيقي والمجازي معاً	٣٤ فصل في حكم الخاص
٩٧ فصل وقد تجري الاستعارة التسمية في	٣٨ فصل في حكم العام
الحروف	٤٢ فصل قصر العام على بعض ما تناوله
٩٨ حروف المعاني	٤٩ فصل في الفاظ العام
الواو لمطلق العطف	٥٢ منها الجمع المعرف باللام
١٠٣ الغاء للتعقيب	٥٤ منها المفرد المحلى باللام
١٠٤ ثم للترتيب مع التراخي	٥٥ منها التكررة في موضع النفي
١٠٦ لكن للاستدراك	منها التكررة الموصوفة بصفة عامة
بل للاعراض عما قبله	٥٧ قاعدة التكررة إذا أعيدت تكرة
١٠٨ أو لأحد الشيئين	٥٨ منها أي
١١٢ حتى للغاية	٥٩ منها من
١١٣ حروف الجر	٦٠ منها ما
١١٤ الباء للالصاق والاستعانة	منها كل وجميع
١١٥ على للاستعلاء	٦٢ مسألة حكاية الفعل لا نعم

صحيفة	صحيفة
١٦٠ فصل الاتيان بالمأمور اداء وقضاء	١١٥ إلى للاتهاء
١٦٦ الاداء كامل وقاصر وشبه بالقضاء	١١٨ في الظرف
القضاء بمثل المعقول وبمثل الغير المعقول	١١٩ أسماء الظرف
١٦٧ أمثلة الاداء الكامل	مع للمقارنة
١٦٨ أمثلة الاداء القاصر	قبل للتقديم
١٧٢ القضاء الذي يشبه الاداء	بعد للتأخير
١٧٢ أمثلة القضاء الشبه بالاداء	عند للحضرة
فصل في مسائل الجبر والقدر	١٢٠ كلمات الشرط
١٧٣ الحسن والقبح عند الاشعري	إن للشرط
١٧٥ المقدمة الأولى	إذا عند الكوفاين للظرف
١٧٦ المقدمة الثانية	١٢١ متى للظرف
١٧٨ المقدمة الثالثة	وكيف سؤال عن الحال
١٨٤ المقدمة الرابعة	١٢٢ فصل في الصريح والكنائية
١٨٩ الحسن والقبح عند بعض أصحابنا والمعتزلة	١٢٤ التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه
١٩٠ الحكم بالحسن والقبح	الظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٩١ المأمور به في صفة الحسن ونوعان	١٢٦ الحفي والمشكل والمجمل والمتشابه
الحسن لمعنى في نفسه	١٢٨ مسألة قبل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
الحسن بغيره	١٢٩ التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
١٩٧ فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز	الدال بعبارته والدال بإشارته والدال
١٩٨ القدرة نوعان	بإقتضائه والدال بدلالته
المأمور به نوعان	١٤١ فصل مفهوم المخالفة
٢٠٢ فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت	١٤٢ منه تخصيص الشيء باسمه
المأمور به المطلق	١٤٣ منه تخصيص الشيء بالوصف
المأمور به المؤقت	١٥٥ منه التعليق بالشرط
الوقت الضيق والفاضل عن الواجب	١٤٩ الباب الثاني في إفادة اللفظ الحكم الشرعي
٢٠٣ الوقت سبب لنفس الوجوب	أخبار الشرع أكد
الامر سبب لوجوب الاداء	المعتبر من الانشاء الامر والنهي
الفرق بين نفس الوجوب وجوب الاداء	١٥٠ الامر حقيقة في هذا القول
٢٠٦ ليس كل الوقت سببا	١٥١ الامر القولى كاف في الإيجاب
٢٠٧ وجوب الاداء يثبت في آخر الوقت	١٥٢ المعاني المختلفة للامر
٢٠٨ القسم الثاني كون الوقت مساويا للوجوب	١٥٣ مسألة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
وسببا للوجوب	في موجب الامر بالشيء بعد حظره
٢١٢ القسم الثالث كون الوقت معيارا لاسباب	١٥٦ مسألة إذا أريد بالامر الاباحة أو التدب
حكم كون الوقت معيارا للتؤدى	١٥٨ فصل الامر المطلق

صحيفة

٢١٨٥ فصل النهى اما عن المحميات واما عن
الشرعيات٢١٨٣ فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لها
حكم فى الضد أم لا

صحيفة

٢١٢ القسم الرابع الحج يشبه الطرف
والمعيار٢ ٢ فصل فى أن الكفار هل يخاطبون
بالثرائع أم لا

تم الفهرست